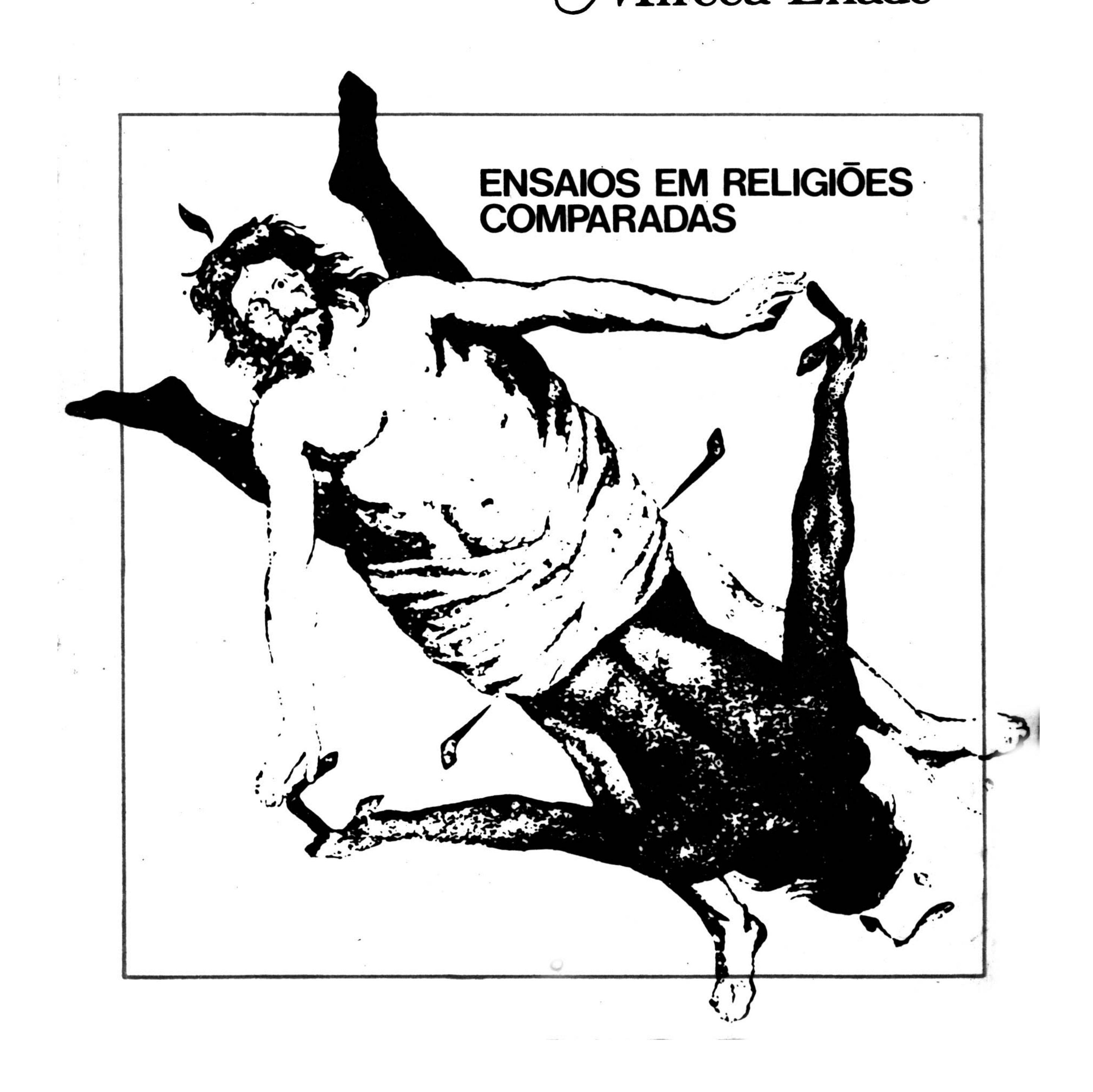
OCULTISMO, BRUXARIA E CORRENTES CULTURAIS

Mircea Eliade



Ocultismo, bruxaria e correntes culturais

Mircea Eliade

ESTANTE DE PSICOLOGIA

TEORIAS DA ADOLESCÊNCIA – Rolf E. Muuss INFÁNCIA E ADOLESCÊNCIA -- Stone & Church LIBERDADE PARA APRENDER – Carl R. Rogers LUDOTERAPIA – Virginia Mae Axline

NOSSOS FILHOS E SEUS PROBLEMAS – Heloísa de Resende Pires Miranda

PSICOTERAPIA DE GRUPO COM CRIANÇAS – Haim G. Ginott

PSICOTERAPIA E RELAÇÕES HUMANAS – Carl R. Rogers e G. Marian Kinget

TERAPIA COMPORTAMENTAL NA CLÍNICA – Arnold A. Lazarus

RELAXAMENTO PROGRESSIVO: MANUAL DE TREINAMENTO - Douglas A. Bernstein e Thomas D. Borkovcc

PSICOLOGIA DA CRIANÇA - da fase pré-natal aos 12 anos– Maria Tereza da Cunha Coutinho QUEM Ê DE PEDRA? UM NOVO CAMINHO PARA A PSIQUIATRIA – Jan Foudraine PSIQUIATRIA E PODER – Giovanni Berlinger INVESTIGAÇÃO CLÍNICA DA PERSONALIDADE – Walter Trinca

EDUCAÇÃO: UMA ABORDAGEM RACIONAL E EMOTIVA – William J. Knaus QUESTIONAMOS 2 – Compilação de Marie Langer O HOMEM E A CIÊNCIA DO HOMEM – William R. Coulson e Carl R. Rogers

PSICODRAMA TRIÁDICO – Pierre Weil e Anne-Ancelin Shützenberger

PSICOTERAPIA PERSONALISTA – Arnold A. Lazarus

COMO LIDAR COM O ALUNO PROBLEMA – M. S. Karlin e R. Berger

COMO E QUANDO A PSICOTERAPIA FALHA – Richard B. Stuart

A AFIRMAÇÃO DA MULHER – Stanlee Phelps c Nancy Austin

PSICANÁLISE E SOCIEDADE – M. Foucault, C. Garcia, R. Castel. J. A. de Albuquerque,

C. S. Katz

COMPORTAMENTO ASSERTIVO – Robert E. Alberti e Michael L. Emmons

PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA HUMANA – Amedeo Giorgi O PSICODRAMA – Gennie e Paul Lemoine

PSICOTERAPIA FAMILIAR - Um enfoque centrado no problema – Jay Haley

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

GESTALT TERAPIA INTEGRADA – Ervin & Miriam Polster

FREUD: PENSAMENTO E HUMANISMO – Philip Rieff

RELATÓRIO SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA – Michel Bon e Antoine D'Arc

PEDIDOS

INTERLIVROS DE MINAS GERAIS LTDA. Caixa Postal, 1843 – Tel.: 222-2568

Belo Horizonte – Minas Gerais

OCCULTISM WITCHCRAFT, AND CULTURAL FASHIONS
Essays in Comparative Religions
Mircea Eliade

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Rachel Kopit CAPA: Branca de Castro

Ficha Catalográfica

CIP -Brasil. Catalogação-na-fonte

SINDICADO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

Eliade, Mircea.

E390 Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas/Mircea Eliade; tradução de Noeme da Piedade Lima Kingl. — Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

Tradução de: Occultism, witchcraft and cultural fashions: essays in comparative religions

Bibliografia

1. Religiões 2. Religiões — História I. Título II. Título: Ensaios em religiões comparadas

CDD — 291 79-0161 CDU — 291

INTERLIVROS DE MINAS GERAIS LTDA. Caixa Postal, 1843 — Tel.: 222-2568

Belo Horizonte — Minas Gerais

Atendemos pelo Reembolso Postal

ÍNDICE

Prefácio

Chega um momento da vida em que um autor de muitas obras tende a descobrir que vários de seus mais acalentados projetos permanecem não escritos. Não sei como os outros reagem perante essa descoberta tão inquietante, mas, no que me diz respeito, foi com uma resignação melancólica que eu decidi abandonar uma série de trabalhos já esboçados e parcialmente elaborados no espaço dos últimos vinte e cinco anos. Não obstante, como geralmente acontece, de tempos em tempos, eu tenho usado essas anotações e matérias na preparação de conferências, comunicações e artigos de revistas. Tais ensaios ocasionais, naturalmente, não resumem os resultados de longos anos de pesquisa e nem sempre apresentam os múltiplos aspectos do tópico de estudo de uma maneira sistemática. Mas eles têm a vantagem de ser acessíveis a qualquer leitor inteligente, uma vez que foram preparados para audiências basicamente compostas por não especialistas. Esta vantagem não deve ser desprezada, apesar dos riscos contidos em qualquer tentativa de "popularização". Afinal, a única ambição inocente do erudito é ser lido fora da sua comunidade de estudo. Por muitos motivos, que tentei esboçar em algumas de minhas primeiras publicações, essa ambição deve ser encorajada particularmente entre os estudiosos da História das Religiões.

Daí eu haver selecionado o material incluído no presente volume entre muitas conferências e artigos escritos nos últimos dez anos. Todos eles estão direta ou indiretamente relacionados com obras maiores ainda em projeto. A maior parte desses ensaios tem um caráter introdutório, sua intenção principal é reviver alguns problemas antigos, ora esquecidos, ou reabrir famosas controvérsias sob enfoques novos ou menos familiares. Com exceção do último ensaio (capítulo 6), todas as peças coletadas neste volume foram originariamente proferidas como conferências. Não tentei mudar seu estilo oral, mas adicionei notas e um ou outro parágrafo, ocasionalmente, à guisa de amplificação.

O último capítulo — "Espírito, Luz e Sêmen" — contrasta um pouco com os demais ensaios. Foi escrito para uma publicação especializada, apresenta numerosos documentos relativos a culturas mais ou menos conhecidas, e suas notas contêm copiosa informação bibliográfica. Mas esses traços exteriores à obra (somos tentados a dizer: tipográficos) não deveriam iludir o leitor: esse texto não almeja estar colocado entre os trabalhos de erudição pura. A proliferação de citações e referências críticas visa apenas familiarizar o leitor com algumas das inumeráveis expressões de um arcaico e

largamente difundido theologomenon, ou seja, a equação do modo de ser divino e "espiritual" com a experiência da Luz Pura, e a equação da criatividade divina com uma luminosidade seminal. O assunto é dos mais fascinantes possíveis e tem também importância razoável no problema dos "universais" (ou "invariáveis") na história da experiência religiosa. De fato, a equação Espírito = Luz = criatividade divina (espiritual), quando considerada em conjunto com a morfologia das teofanias luminosas e experiências de "luz interior", permite ao historiador das religiões identificar um universal não menos significativo do que o agora famoso mysterium tremendum.

Sinto-me feliz por agradecer a meus ex-alunos que corrigiram e melhoraram o estilo desses textos: Professores Nancy Falk (capítulo 1), Norman Girardot (capítulo 2) e Park McGinty (capítulo 6). Sou especialmente grato ao meu assistente Bruce Lincoln, por seu cuidado na correção e editoração dos capítulos 3,4 e 5. Estas páginas, assim como a totalidade de meu trabalho nos últimos vinte e cinco anos, não poderiam ter sido escritas sem a presença inspiradora e o apoio ininterrupto de minha esposa. Mas ... "Deve-se silenciar a respeito de quem não se pode falar."

Mircea Eliade University of Chicago

1. Correntes Culturais e História das Religiões

AS MITOLOGIAS IN SUSPEITADAS DE UM ARTISTA

A questão que eu gostaria de levantar nesse ensaio é a seguinte: o que um historiador das religiões tem a dizer a respeito de seu meio contemporâneo? Em que sentido pode ele contribuir para a compreensão de seus movimentos literários e filosóficos, de suas orientações artísticas recentes e significativas? Ou, mais ainda, o que ele tem a dizer, como historiador das religiões, com relação a tais manifestações do *Zeitgeist* como sua moda filosófica e literária, suas assim chamadas correntes culturais? A mim me parece que, pelo menos em alguns casos, seu treino especial o habilita a decifrar significados e intenções menos evidentes aos outros. Não estou me referindo àqueles casos em que o contexto religioso ou as implicações de um trabalho são mais ou menos evidentes como, por exemplo, as pinturas de Chagall, com seu enorme "olho de Deus", seus anjos, cabeças decepadas e corpos voando de cabeça para baixo, e o seu onipresente asno, animal messiânico por excelência. Ou a peça recente de Ionesco, Le roi se meurt, que não pode ser compreendida na íntegra desconhecendo-se o Tibetan Book of the Dead e os Upanishads. (E eu posso testemunhar o fato de Ionesco ter realmente lido esses textos; mas o importante para nós é determinar o que Ionesco aceitou e o que ele ignorou ou rejeitou. Assim, não se trata de pesquisar as fontes, mas de uma tarefa mais emocionante: examinar como se renova o universo imaginário criativo de Ionesco através de seu encontro com universos religiosos exóticos e tradicionais.)

Há, contudo, casos em que apenas o historiador das religiões pode descobrir alguma significação secreta de uma criação cultural antiga ou contemporânea. Por exemplo, apenas o historiador de religiões é capaz de perceber uma semelhança estrutural surpreendente entre Ulisses, de Jayme Joyce, e certos mitos australianos do tipo do herói totêmico. E, da mesma forma que as intermináveis perambulações e encontros fortuitos dos heróis culturais australianos parecem monótonos ao conhecedor das mitologias polinésias, indo-européias ou norte-americanas, assim também as perambulações de Leopold Bloom em Ulisses parecem monótonas para um admirador de Balzac ou Tolstoi. Mas o historiador das religiões sabe que as enfadonhas viagens e ações dos antepassados míticos revelam para o homem australiano uma história magnífica na qual ele está existencialmente envolvido, e a mesma coisa pode-se dizer da jornada aparentemente banal e enfadonha

de Leopold Bloom por sua cidade natal. Novamente, é possível que somente o historiador das religiões perceba as semelhanças marcantes entre as teorias australiana e platônica de reencarnação e anamnese. Para Platão, aprender é recordar. Os objetos físicos ajudam a alma a recolher, e dentro de si mesma e, através de uma espécie de "retorno", redescobrir e possuir novamente o conhecimento original que possuía em sua condição extraterrestre. Ora, o noviço australiano descobre, através de sua iniciação, que já esteve nesse mundo, no tempo mítico; que esteve aqui sob a forma do ancestral mítico. Através da iniciação, ele reaprende a fazer aquelas coisas que fez no começo, quando apareceu pela primeira vez, sob a forma de um ser mítico.

Seria inútil enumerar mais exemplos. Quero apenas acrescentar que o historiador de religiões pode contribuir para a compreensão de autores tão diferentes como Júlio Verne, Gérard de Nerval, Novalis e Garcia Lorca (2) Surpreende o fato de tão poucos historiadores de religiões terem tentado interpretar um trabalho literário sob esse enfoque. (No momento, consigo lembrar-me apenas do livro de Marila Falk sobre Novalis e dos estudos feitos por Stig Wikander sobre os escritores franceses desde Jules Michelet a Mallarmé. As importantes monografias de Duchesne-Guillemin sobre Mallarmé e Valéry poderiam ter sido escritas por qualquer crítico literário excelente sem nenhum contato com a História das Religiões.) Ao contrário, como é bem sabido, muitos críticos literários, especificamente nos Estados Unidos, não têm hesitado em usar as descobertas da História das Religiões em seu trabalho hermenêutico. É preciso apenas lembrar a aplicação freqüente da teoria do mito e do ritual ou o "modelo de iniciação" na interpretação da ficção e poesia modernas. (3)

Meu propósito aqui é bem mais modesto. Tentarei ver se um historiador de religiões pode decifrar alguns significados ocultos nas nossas assim chamadas correntes culturais, tomando como exemplo três modas recentes, todas originadas em Paris, mas que já estão se espalhando pelos Estados Unidos. Ora, como bem sabemos, o fato de uma teoria ou filosofia particular tornar-se popular, estar em moda, en vogue, não implica nem que seja uma criação excepcional, nem que seja destituída de todo o valor. Um dos aspectos fascinantes da "corrente cultural" é que a veracidade dos fatos em questão e de sua interpretação não importa. Nenhuma crítica pode destruir uma moda. Há algo de religioso nessa impermeabilidade à crítica, mesmo se apenas de maneira sectária, tacanha. Mas, mesmo além desse aspecto geral, algumas correntes culturais são extremamente significativas para o historiador das religiões. Sua popularidade, especialmente entre os membros de elite

intelectual, revela um pouco das insatisfações, impulsos e nostalgias do homem ocidental.

"BANQUETES TOTÊMICOS" E CAMELOS FABULOSOS

Apenas um exemplo: há cinqüenta anos atrás, Freud pensou ter encontrado a origem da organização social, das restrições morais e da religião, num homicídio primordial, ou seja, no primeiro parricídio. Ele narrou a história em Totem e Tabu. No começo, o pai reservava as mulheres para si, expulsando os filhos homens à medida que eles alcançassem uma idade que justificasse o seu ciúme. Um dia, os filhos expulsos mataram seu pai, comeram-no e apropriaram-se das fêmeas. "O banquete totêmico", escreve Freud, "talvez a primeira festa que a humanidade celebrou, foi a repetição, o festival de comemoração desse importante ato criminoso."4 Uma vez que Freud defende que Deus nada mais é que o pai físico sublimado, é Deus mesmo quem é morto e sacrificado no banquete totêmico. "Este assassinato do deus-pai é o pecado original da humanidade. Esta culpa cruenta é reparada pela morte cruenta de Cristo."5

Os etnólogos de seu tempo, desde W. H. Rivers e F. Boas até A. L. Kroeber, B. Malinowski e W. Schmidt, em vão demonstraram o absurdo desse "banquete totemico" primordial.6 Em vão salientaram que não se encontra totemismo no início da Religião e que ele não é universal — nem todos os povos passaram por um "estágio totêmico"; que Fraser já havia provado que apenas quatro das muitas centenas de tribos totêmicas conheciam um rito próximo da cerimônia de morte e banquete do "deus-totem" (um rito que Freud acreditou ser traço constante do totemismo); e, finalmente, que esse rito não tem nada a ver com a origem do sacrifício, uma vez que o totemismo não ocorre nas culturas mais antigas. Em vão Wilhelm Schmidt mostrou que os povos pré-totêmicos desconheciam o canibalismo, que um parricídio entre eles seria uma total impossibilidade, psicológica, sociológica e eticamente, [e que ... ja forma da família pré-totêmica e, conseqüentemente, da mais antiga família humana de que se tem notícia, através da etnologia, não é nem a de promiscuidade geral nem de casamento em grupo, os quais jamais existiram, de acordo com a afirmação dos principais antropólogos.7

Freud não se perturbou nem um pouco com essas objeções e, dessa forma, esse "romance gótico" desvairado, Totem e Tabu, tornou-se, desde então, um dos evangelhos menores de três gerações da elite cultural do Ocidente.

É claro que o gênio de Freud e os méritos da Psicanálise não devem ser julgados com base nas histórias de horror apresentadas como fatos históricos objetivos em Totem e Tabu. Mas é altamente significativo o fato de tais hipóteses desvairadas terem sido aclamadas como teoria científica bem fundamentada, apesar de toda a crítica levantada pelos maiores antropólogos do século. Essa vitória significou a vitória da própria Psicanálise sobre as correntes psicológicas mais antigas e, conseqüentemente, sua emergência (por muitas outras razões) corno corrente cultural. A partir de 1920, então, a ideologia de Freud foi aceita integralmente. Um livro fascinante poderia ter sido escrito sobre a significação do incrível sucesso desse "roman noir frénétique" Totem e Tabu. Servindo-nos dos mesmos recursos e métodos da psicanálise moderna, podemos desvendar alguns segredos trágicos do intelectual ocidental moderno: por exemplo, sua insatisfação profunda com relação às formas desgastadas do cristianismo histórico e seu desejo de livrar-se violentamente da fé de seus antepassados, acompanhado de um estranho sentimento de culpa, como se ele próprio tivesse matado um Deus, em quem ele não podia acreditar, mas cuja ausência tomou-se insuportável. Por essa razão, eu disse que a corrente cultural é imensamente significativa, não importando o seu valor objetivo: o sucesso de certas idéias ou ideologias nos revela a situação espiritual e existencial daqueles para quem essas idéias ou ideologias constituem um tipo de soteriologia.

Há, claro, correntes nas outras ciências, mesmo na disciplina História das Religiões, embora evidentemente elas sejam menos atraentes do que a popularidade gozada por Totem e Tabu. Que os nossos antepassados ficassem fascinados por The Golden Bough é um fato compreensível e bastante louvável. O que é menos compreensível, e explicável apenas como uma moda, é o fato de entre os anos de 1900 e 1920 quase todos os historiadores de religiões estarem pesquisando sobre divindades maternas, mãe-trigo e espíritos da vegetação — que, naturalmente, eram descobertos em todas as religiões, lugares — e folclores do mundo. Essa busca da Mãe — mãe-terra, mãe-árvore, mãe-trigo e outras —, e também de outros seres demoníacos relacionados com a vegetação e a agricultura, é também significativa para a nossa compreensão das nostalgias inconscientes do intelectual ocidental no começo do século.

Mas deixem-me lembrar-lhes um outro exemplo do poder e prestígio da moda na História das Religiões. Não há deuses nem deusas dessa vez nem mãe-trigo nem espírito vegetal, mas um animal — especificamente, um camelo. Refiro-me ao famoso sacrifício de urn camelo descrito por um certo Nilus que viveu na segunda metade do século quarto. Quando vivia como monge no Monte Sinai, beduínos árabes pilharam o mosteiro. Dessa maneira, Nilus pôde

observar, em. primeira mão, a vida e as crenças dos beduínos e registrou muitas dessas observações no tratado The Slaying of the Monks on Mount Sinai. É particularmente dramática sua descrição do sacrifício de um camelo, oferecido, segundo Nilus, à Estrela da Manhã. Atado a um altar rústico feito com pedras empilhadas, o camelo era cortado e devorado cru pelos devotos — devorado com tanta rapidez, acrescenta Nilus, "que, no curto espaço de tempo entre o nascimento da Estrela d'Alva, que marcava o início do serviço, e o desaparecimento de sua luz diante do sol nascente, o camelo inteiro, carne e ossos, pele, sangue e entranhas, era totalmente devorado".8 J.Wellhausen foi o primeiro a relatar esse sacrifício em seu Reste Arabishen Heidentumes (1887). Mas foi William Robertson Smith quem estabeleceu, por assim dizer, o prestígio sem precedente do camelo de Nilus. Ele se refere a esse sacrifício inúmeras vezes em suas Lectures on the Religions of the Semites (1889), considerando-o "a forma mais antiga de sacrifício árabe".9 Fala sobre a "evidência direta" que Nilus teve dos hábitos dos árabes no deserto de Sinai.10 A partir daí, todos os seguidores da teoria de sacrifício de Robertson Smith — S. Reinach, A. Wendell, A. S. Cook, S. H. Hooke — referem-se incansável e copiosamente ao relato de Nilus. É ainda mais interessante o fato de que mesmo os estudiosos que não aceitaram a teoria de Smith não puderam — ou não ousaram — discutir o problema geral do sacrifício sem deixar de se referir devidamente à história de Nilus.11 Na realidade, ninguém parecia duvidar da autenticidade do testemunho de Nilus, mesmo que um grande número de estudiosos rejeitasse a interpretação dada por R. Smith. Assim, pelo começo do século,o camelo de Nilus havia se tornado tão onipresente nos trabalhos dos historiadores das religiões, estudiosos do Velho Testamento, sociólogos e etnólogos, que G. Foucard declarou em seu livro Histoire des Religions etMethode Comparative:

Parece que nenhum autor tem mais o direito de tratar da história das religiões, se não toma essa anedota a sério. Porque é realmente uma anedota ..., um detalhe contado 'a parte; e sobre um fato tão ímpar, tão insuficiente, não se pode realmente construir uma teoria religiosa válida para toda a humanidade.12

Com grande coragem, Foucard resumiu sua posição metodológica:

No que diz respeito ao camelo de Nilus, eu continuo acreditando que não vale a pena centralizar nele as origens de uma parte da história das religiões.i

Foucard estava certo. A análise textual e histórica cuidadosa provou que Nilus não toi o autor do tratado The Slaying of the Monks on Mount Sinai, qae este é um trabalho assinado por pseudônimo, provavelmente escrito no quarto ou quinto século e, o que é mais importante, o texto está cheio de

chavões literários emprestados de obras helenísticas; por exemplo, a descrição dos atos de matar e comer o camelo — "retalhando pedaços da carne palpitante e devorando o animal inteiro, corpo e ossos" — não tem valor etnológico, mas revela apenas um conhecimento do gênero retórico-patético daquelas obras. Não obstante, apesar de esses fatos serem conhecidos logo após a Primeira Guerra Mundial, graças à análise detalhada de Karl Heussi,14 o camelo de Nilus ainda persegue muitos trabalhos científicos recentes.15 E não é para se admirar. Essa descrição pequena e pitoresca do que se presume ser a forma original de sacrifício e o começo da comunhão religiosa representava um manjar pronto a gratificar todos os gostos e inclinações. Nada podia lisonjear mais os intelectuais ocidentais, convencidos, como muitos estavam, de que o homem primitivo e pré-histórico se aproximava da ave de rapina, e'daí sua religião dever refletir a psicologia e o comportamento de um troglodita. Além disso, o ato de devorar um camelo substanciava a tese defendida por muitos sociólogos de que a religião é um fato meramente social, se não uma projeção hipostática da própria sociedade. Mesmo aqueles estudiosos que se chamavam cristãos estavam de certa forma felizes com o relato de Nilus: eles logo salientavam a enorme distância que separa o ato de consumir um camelo inteiro — ossos e pele inclusive — dos sacramentos cristãos, altamente espiritualizados, se não meramente simbólicos. Não podia ser mais evidente a superioridade esplêndida do monoteísmo e especialmente do cristianismo sobre todos os credos e doutrinas pagãs. E, claro, todos esses estudiosos, cristãos, agnósticos ou ateus, sentiram-se orgulhosos de ser o que eram: membros da civilização ocidental e campeões do progresso infinito.

Não tenho dúvidas de que a análise das três correntes culturais recentes a que me referi no início deste trabalho irá demonstrar meu ponto de vista, embora aque- las correntes não estejam diretamente relacionadas com a História das Religiões. Naturalmente, elas não devem ser consideradas como sendo de igual significação. Uma delas, pelo menos, pode tornar-se obsoleta em breve. Mas isso não importa para os fins a que nos propusemos. O que importa é o fato de que, nos últimos quatro ou cinco anos, no início da década de 60, Paris foi dominada — poder-se-ia quase dizer conquistada — por uma revista chamada Planète e por dois autores, Teilhard de Chardin e Claude Lévi-Strauss. Deixe-me logo esclarecer que não tenciono discutir aqui as teorias de ambos. O que me interessa é a surpreendente popularidade de que gozaram. Eu farei referência a suas idéias apenas no que podem justificar aquela popularidade.

UMA REVISTA CHAMADA PLANETE

Por razões óbvias, começarei com a revista Planète. Na realidade, eu não sou o primeiro que meditou sobre o significado cultural de sua popularidade sem precedentes. Há algum tempo atrás, o famoso e sério jornal parisiense Le Monde dedicou dois longos artigos a esse problema, o incrível e inesperado sucesso de Planète. De fato, 80.000 assinantes e 100.000 compradores de urrfa revista bastante cara constituem um fenómeno raro na França — e um problema para a sociologia da cultura. Seus editores são Louis Pauwels, um escritor e ex-discípulo de Gurdjiev, e Jacques Bergier, um jornalista científico muito popular. Em 1961 eles publicaram um livro volumoso, O Despertar dos Mdgicos, que rapidamente se tornou um bestseller. Na realidade, Planète foi lançado com os royalties obtidos por O Despertar dos Mdgicos. O livro foi também traduzido para o inglês, mas não causou o mesmo impacto no público anglo-americano. É uma mistura curiosa de ciência popular, ocultismo, astrologia, ficção científica e técnicas espirituais. Mas não é só isso. O livro tem pretensões de revelar inúmeros segredos vitais — de nosso universo, da Segunda Guerra Mundial, de civilizações perdidas, da obsessão de Hitler pela astrologia e outros tópicos dentro da mesma linha. Ambos os autores são bem lidos e, como já disse, Jacques Bergier tem uma formação científica. Conseqüentemente, o leitor g convencido de que recebe fatos ou pelo menos hipóteses dignas de confiança — de que, em todo caso, não está sendo enganado. Planète é construída sobre as mesmas bases e segue o mesmo padrão: há artigos sobre a probabilidade de planetas habitados, novas formas de guerras psicológicas, a perspectiva de l'amour moderne, a ficção científica americana de H. P. Lovecraft, as chaves "reais" para a compreensão de Teilhard de Chardin, os mistérios do mundo animal e outros.

Ora, para se compreender o sucesso inesperado de ambos, o livro e a revista, deve-se lembrar o panorama cultural francês do fim da década de 50. Como é bem sabido, o existencialismo tornou-se extremamente popular logo após a libertação. J.-P. Sartre, Camus, Simone de Beauvoir eram os guias e modelos inspiradores da nova geração. Sartre em particular gozou de uma popularidade que não se via na França desde os dias de Voltaire e Diderot, Victor Hugo ou Zola, quando do caso Dreyfus. O próprio marxismo só atraiu os jovens intelectuais depois que Sartre proclamou suas simpatias pelo comunismo. Muito pouco restava da Renascença católica na França do início da década de 20. Jacques Maritain e os neotomistas já haviam caído de moda no começo da Segunda Guerra Mundial. Os únicos movimentos vivos dentro do Catolicismo, além do existencialismo cristão de Gabriel Marcel, resultavam do

trabalho do grupo, bastante modesto, dos Etudes Carmelitaines (que enfatizavam a importância da experiência mística e encorajava o estudo da psicologia, da religião e do simbolismo) e dos Sources Chretiennes com sua revalorização da patrística-grega e sua insistência na renovação litúrgica. Contudo, esses movimentos católicos não tinham nem o charme do existencialismo de Sartre nem o carisma do comunismo. O ambiente cultural, desde a filosofia e ideologia, até a literatura, arte.. cinema e jornalismo, estava dominado por umas poucas idéias e chavões: o absurda da existência humana, alienação, engajamento, situação, momento histórico e outros. É verdade que Sartre falava constantemente de liberdade; mas, no final, aquela liberdade não tinha sentido. Nos últimos anos da década de 50, a guerra da Argélia causou um profundo mal-estar entre os intelectuais. Existencialistas, marxistas ou católicos liberais, todos tinham que fazer sua opção pessoal. Por muitos anos, o intelectual francês foi forçado a viver quase exclusivamente no seu "momento histórico" como Sartre havia ensinado dever ser a orientação de todo indivíduo responsável.

Nesse clima sombrio, enfadonho e um pouco provinciano — pois parecia que apenas Paris, ou melhor, Saint-German-des-I'rés, e naquele momento a Argélia, importavam no mundo — o aparecimento de Planète teve o efeito de uma bomba. Tudo era diferente: a orientação geral, os problemas debatidos, a linguagem. Não havia mais a preocupação excessiva com a "situação existencial" e o "engajamento" histórico de cada um, mas uma abertura grandiosa para um mundo maravilhoso: a organização futura do planeta, as possibilidades ilimitadas do homem e outros temas. Não foi a abordagem científica em si que causou esse entusiasmo coletivo, mas o impacto carismático dos "últimos desenvolvimentos científicos" e a proclamação de seu triunfo iminente. Naturalmente, como já disse, à ciência foram acrescentados hermetismo, ficção científica e as mais recentes informações políticas e culturais. Mas o que era novo e estimulante para o leitor francês era a visão otimista e integral que conjugava ciência com esoterismo e apresentava um cosmos vivo, fascinante e misterioso, no qual a vida humana tinha sentido e prometia uma perfectihilidade eterna. O homem não estava mais condenado a uma condition humaine sombria; em vez disso, ele era chamado a conquistar seu universo físico e a desvendar os outros, os enigmáticos universos revelados pelos ocultistas e gnósticos. Mas, diferentemente das escolas e movimentos gnósticos e esotéricos anteriores, Planète não desprezou os problemas sociais e políticos do mundo contemporâneo. Resumindo, a revista difundia uma ciência redentora: uma informação científica que era ,ao mesmo tempo soteriológica. O homem não estava mais alienado e inútil num mundo absurdo para o qual ele havia vindo por acidente e em vão.

A SIGNIFICAÇÃO CULTURAL DA POPULARIDADE DE TEILHARD

Eu devo interromper aqui a minha rápida análise das razões do sucesso de Planète, porque compreendo que muito do que eu disse a respeito da revista pode ser aplicado, quase identicamente, à popularidade de Teilhard de Chardin. Creio ser desnecessário acrescentar que não estou falando dos inquestionáveis méritos científicos e filosóficos de Teilhard, mas do sucesso tremendo de seus livros, todos os quais, como é bem sabido, foram publicados postumamente. E é um estranho paradoxo que o único pensador católico-romano que obteve uma audiência responsável e vasta tenha sido proibido pelas autoridades eclesiásticas de publicar seus próprios livros, que são hoje best-sellers tanto no Novo como no Velho Mundo. O que. amda é mais importante é o fato de pelo menos uma centena de volumes e muitos milhares de artigos terem sido publicados em todo o mundo, em menos de dez anos, discutindo, em quase todos os casos favoravelmente, as idéias de Teilhard. Se nós levarmos em consideração que nem mesmo Sartre, o mais popular filósofo de sua geração, conseguiu uma resposta tão ampla, depois de vinte e cinco anos de atividade, teremos que reconhecer a significação cultural do sucesso de Teilhard. Não temos nenhum livro, apenas uns poucos artigos, a respeito das idéias de Louis Pauwels e Jacques Bergier, ambos os artigos em Le Monde dizem respeito à popularidade de sua revista Planète, mas a maior parte dos livros e artigos sobre Teilhard discutem sua filosofia e suas concepções religiosas.

É provável que os leitores de Planète e Teilhard de Chardin não sejam os mesmos, mas eles têm muito em comum. Para começar, todos estão cansados do existencialismo e do marxismo, cansados do contínuo debate sobre a história, a condição histórica, o momento histórico, engajamento, etc. Os leitores de Teilhard e Planète estão mais interessados na natureza e na vida do que em história. O próprio Teilhard afirma que a história é um segmento modesto de um glorioso processo cósmico que começou com o aparecimento da vida e que continuará por bilhões e bilhões de anos, até que a última das galáxias ouça a proclamação de Cristo como Logos. Tanto a ideologia de Planète como a filosofia de Teilhard são fundamentalmente otimistas. Na realidade, Teilhard é o primeiro filósofo, desde Bergson, que ousou expressar fé e confiança na vida e no homem. E quando os críticos tentam provar que as concepções básicas de Teilhard não são parte legítima da tradição cristã, eles costumam mostrar o otimismo dele, sua crença numa evolução infinita e dotada de sentido e seu desprezo pela idéia do pecado original e do mal em geral.

Mas, por outro lado, os cientistas agnósticos que leram Teilhard de Chardin admitem que, pela primeira vez, compreenderam o que pode significar ser um homem religioso, acreditar em Deus e até em Jesus Cristo e nos sacramentos. É um fato que Teilhard foi o primeiro autor cristão a apresentar a sua fé em termos acessíveis e dotados de sentido para o cientista agnóstico e para quem desconhece as religiões de modo geral. Pela primeira vez neste século, a massa agnóstica e descrente dos europeus cientificamente educados entende sobre o que um cristão está falando. Isso não se deve ao fato de Teilhard ser um cientista. Antes dele muitos grandes cientistas não esconderam sua fé cristã. O que é novo em Teilhard e o que explica, pelo menos em parte, sua popularidade, é o fato de que ele soube fundamentar sua fé cristã através de uni estudo científico e de uma compreensão da natureza e da vida. Teilhard fala sobre o "poder espiritual da matéria" e confessa uma "irresistível simpatia por tudo que se agita dentro da massa escura da matéria". O amor dele pela substância e pela vida cósmica parece impressionar profundamente os cientistas. De maneira ingênua ele admite ter sido sempre um "panteísta" por temperamento e menos "uma crianca do céu do que filho da terra". Mesmo os mais refinados e abstrusos instrumentos científicos — o computador eletrônico, por exemplo — são exaltados por Teilhard, porque ele os considera auxiliares e promotores da vida.

Mas não se pode falar simplesmente do "vitálismo" de Teilhard, porque ele é um homem religioso, e a vida é sagrada para ele; além disso, a matéria cósmica como tal é suscetível de ser santificada em sua totalidade. Pelo menos esse parece ser o significado daquele texto maravilhoso chamado "The Mass on the Top of the World". Quando Teilhard fala sobre a penetração das galáxias pelo Logos cósmico, mesmo a mais fantástica exaltação dos hodhisattvasi6 parece ser comparativamente modesta e sem imaginação. Porque, para Teilhard, as galáxias em que Cristo será apregoado daqui a milhões de anos são reais, são matéria viva. Elas não são nem ilusórias nem mesmo efémeras. Num artigo na revista Psyché, Teilhard confessou uma vez não poder acreditar num fim catastrófico do mundo, nem agora nem daqui a bilhões de anos; ele não podia nem mesmo acreditar na segunda lei da termodinâmica. Para ele, o universo era real, vivo, significativo, criativo, sagrado — e, se não eterno no sentido filosófico, pelo menos de duração infinita.

Nós podemos agora compreender a razão da imensa popularidade de Teilhard: ele não só estabelece o elo entre ciência e cristianismo; ele não está apenas apresentando uma visão otimista da evolução cósmica e humana e insistindo particularmente no valor excepcional do modo humano de ser no

universo; ele está também revelando a derradeira condição sagrada da natureza e da vida. O homem moderno está alienado não apenas de si mesmo; ele está também alienado da natureza. É claro que não é possível voltar para uma "religião cósmica", fora de moda já na época dos profetas e depois perseguida e suprimida pelos cristãos. Não é possível nem mesmo retornarmos a uma abordagem romântica ou bucólica da natureza. Mas a nostalgia por uma perdida solidariedade mística com a natureza ainda persegue o homem moderno. E Teilhard abriu para ele uma perspectiva inesperada, em que a natureza é carregada de valores religiosos, mesmo retendo sua realidade completamente "objetiva".

A POPULARIDADE DO ESTRUTURALISMO

Não vou discorrer muito a respeito da terceira corrente moderna, aquela de Claude Lévi-Strauss, porque ela está relacionada com um interesse mais amplo em lingüística e estruturalismo em geral. Independente do que se pense das conclusões de Lévi-Strauss, não se pode deixar de reconhecer os méritos de seu trabalho. Eu, pessoalmente, o considero importante, basicamente pelas seguintes razões:

1) Embora antropólogo por treino e profissão, ele é fundamentalmente um filósofo e não tem medo de idéias, teorias e linguagem teórica; conseqüentemente, ele força os antropólogos a pensar, e pensar muito. Para o antropólogo de mentalidade empírica, essa é uma calamidade real, mas o historiador das religiões não pode deixar de regozijar-se com o nível altamente teórico que Lévi-Strauss adota para discutir o seu assim chamado material primitivo.

2) Mesmo que não se aceite a abordagem estrutural in toto, a crítica feita por LéviStrauss ao historicismo antropológico é muito oportuna. Muito tempo e energia foram gastos por antropólogos tentando reconstruir a história das culturas primitivas, e muito pouco foi empregado na compreensão de seu significado.

3) Finalmente, Lévi-Strauss é um autor excelente; seu Tristes Tópicos é um grande livro, na minha opinião, seu trabalho mais importante.Além disso, Lévi-Strauss é o que eu chamaria de "um moderno enciclopedista", no sentido em que ele está familiarizado com um grande número de descobertas, criações e técnicas modernas, por exemplo, a Cibernética e a Teoria da Comunicação, marxismo, Lingüística, arte abstrata e Béla Bartók, música dodecafônica e a "nouvelle vague" do romance francês, etc.

Ora, é bastante provável que algumas dessas realizações tenham contribuído para a popularidade de Lévi-Strauss. Seu interesse em tantos modos de pensar modernos, suas simpatias marxistas, sua compreensão

intuitiva de Ionesco ou RobbeGrillet — essas não são qualidades desprezíveis aos olhos da geração mais nova de intelectuais. Mas, em minha opinião, os motivos da popularidade de Lévi-Strauss devem ser encontrados basicamente em seu antiexistencialismo e seu neopositivismo, na sua indiferença à História e em sua exaltação das "coisas" materiais — da matéria. Segundo ele, "la science est déjà faite dans le choses": a ciência já está realizada nas coisas, nos objetos materiais. Deve-se pressupor lógica na natureza. Isto quer dizer que o homem pode ser compreendido sem se levar em consideração sua consciência das coisas. O Pensamento Selvagem nos mostra um pensamento sem pensadores e uma lógica sem lógicos.? Isto é um neopositivismo e um neonominalismo, mas, ao mesmo tempo, é algo mais. É uma reabsorção do homem dentro da natureza — evidentemente não a natureza dionisíaca ou romântica ou mesmo o impulso cego,apaixonado ou erótico de Freud, mas a natureza como a compreendem a Física Nuclear e a Cibernética, a natureza reduzida a suas estruturas fundamentais; e essas estruturas são as mesmas, tanto na substância cósmica quanto na mente humana. Bem, como eu já disse, não posso discutir as teorias de Lévi-Strauss aqui. Mas eu gostaria de lembrar o leitor de um dos traços mais distintivos dos romancistas franceses da "nouvelle vague", particularmente de Robbe-Grillet: a importância das "coisas", dos objetos materiais — em última análise, a primazia do espaço e da natureza — e a indiferença à história e ao tempo histórico. Tanto para Lévi-Strauss — para quem "la science est déjà falte dans les choses" — como para Robbe-Grillet, nós presenciamos uma nova epifania de "les choses", a elevação da natureza física à estatura de uma realidade que abarca tudo.

Dessa maneira, todas as três correntes recentes parecem ter algo em comum: sua reação drástica ao existencialismo, sua indiferença à História, sua exaltação à natureza física. Naturalmente, há uma grande distância entre o entusiasmo científico bastante ingênuo de Planète e o amor místico de Teilhard pela matéria e a vida e sua confiança nos milagres científicos e tecnológicos do futuro. Há ainda uma distância maior entre as concepções de homem de Teilhard de Chardin e as de Levi-Strauss. Mas os seus "universos representativos" são semelhantes em um ponto: em todos os três exemplos confrontamo-nos com uma espécie de mitologia da matéria, seja de um tipo imaginativo exuberante (Planète, Teilhard de Chardin) ou um tipo estruturalista algébrico (Claude Lévi-Strauss).

Se minha análise está correta, então o antiexistencialismo e o anti-historicismo patentes nessas correntes e sua exaltação da natureza física não são despojados de interesse para o historiador de religiões. O fato de centenas de milhares de intelectuais europeus lerem entusiasticamente Planète e os

trabalhos de Teilhard de Chardin tem um significado próprio para o historiador de religiões e outro para o sociólogo da cultura. Seria simplesmente um exagero nosso dizer que novamente o horror à História esteja se tornando insuportável e que intelectuais europeus, porventura irrpossibilitados de refugiar-se no nihilismo ou marxismo, estejam buscando um novo cosmos carismático, sob enfoque científico. Claro que não podemos reduzir o significado dessas correntes culturais à velha e conhecida tensão entre "Cosmos e História". Mesmo porque o cosmos apresentado em Planète e nas obras de Teilhard de Chardin são reflexos da História, porque refletem o cosmos do ponto de vista da Ciência e no processo de ser conquistado e transformado pela tecnologia. Mas o que é específico e novo é o interesse quase religioso pelas estruturas e valores deste mundo natural, dessa substância cósmica tão brilhantemente explorada pela Ciência e transformada pela tecnologia. O anti-historicismo que identificamos em todas essas três correntes não é a rejeição da História como tal; é antes um protesto contra o pessimismo e nihilismo de alguns historiadores recentes. Podemos até suspeitar de que haja uma nostalgia pelo que poderíamos chamar uma macro-história — uma história planetária e, depois, cósmica. Mas, o que quer que se diga dessa nostalgia por uma compreensão mais abrangente da História, há sempre uma certeza: os entusiastas de Planète, Teilhard de Chardin e Lévi-Strauss não sentem a nausee existencial de Sartre, quando confrontados com objetos naturais; eles não se sentem de trop nesse mundo; em suma, eles não experimentam sua própria situação no mundo como um existencialista o faz.

Como tudo o que se torna popular, essas novas modas também perderão sua força e finalmente desaparecerão. Mas seu significado real não sera anulado: a popularidade de Planète, Teilhard de Chardin e de Claude Levi-Strauss revela um pouco dos desejos e nostalgias inconscientes ou semiconscientes do homem ocidental contemporâneo. Se levarmos em consideração o fato de que, de uma certa maneira, intenções semelhantes podem ser descobertas na arte moderna, o significado dessas modas recentes se torna mais surpreendente para o historiador de religões. De fato, temos que reconhecer nos trabalhos de um grande número de artistas contemporâneos um interesse absorvente pela matéria em si. Não falarei de Brancussi, porque seu amor pela matéria é bem conhecido. A atitude de Brancussi com relação à pedra é comparável à solicitude, medo e veneração do homem neolítico por certas pedras que constituem hierofanias para ele; quero dizer, elas também revelam uma realidade última e sagrada. Mas, na história da arte moderna, do cubismo até o tachisme, vimos presenciando um esforço contínuo do artista para libertar-se da "superfície" das coisas e penetrar na matéria a fim de desnudar suas últimas estruturas. Eu já discuti em outro lugar o significado

religioso do esforço do artista contemporâneo para abolir forma e volume, para descer, como se fosse, ao interior da substância, desvendando sua maneira de ser secreta ou embrionária.18 Essa fascinação pelos modos elementares da matéria trai um desejo de libertação do peso das formas mortas, uma nostalgia por se submergir num mundo auroreal.

Se nossa analise está correta, há uma convergência nítida entre a atitude do artista com relação à matéria e as nostalgias do homem ocidental, tais como podem ser interpretadas nas três correntes recentes que discutimos. É um fatc bastante conhecido que, por suas criações, os artistas freqüentemente antecipam o que está por vir — algumas vezes uma ou duas gerações mais tarde — em outros setores da vida social e cultural.

NOTAS

1 Esta conferência foi proferida na Universidade de Chicago, em outubro de 1965, a um público não especializado, e publicada em The History of Religion: Essays on the Problem of Understanding, editado por Joseph M. Kitagawa, com a colaboração de Mircea Eliade e Charles H. Long (Chicago, University of Chicago Press, 1967), p. 20-38.

2 Ver, p. e., CELLIER, Léon. Le Roman Initíatique en France au temps du romantisme. Cahiers Internationaux de Symbolisme, 4: 2244, 1964; RICHER, Jean. Nerval: Experience et Creation. Paris, 1963; FALK, Maryla.I "Misteri" di Novalis. Nápoles, 1939; LORENZ, Erika. Der metaphorische Kosrnos der modernen spanischen Lyrik, 1936-1956. Hamburgo, 1961.

3 Discuti algumas dessas interpretações em meu artigo "Initiation and the Modern World", publicado em The Quest: History and Meaning in Religion (Chicago, 1969), p. 112-26.

4 FREUD, Sigmund. Totem und tabu. 1913. p. 110. Citado por KROEBER, A. 25 L. Totem and taboo:an ethnological psychoanalisis. American Anthropologist 22: 48-55, 1920.

5 SCHMIDT, Wilhelm. The Origin and Growth of Religion. Trad. H. J. Rose, Nova Iorque, 1931. p. 112.

6 Ver ELIADE, Mircea. The History of religions in retrospect: 1912-1962. Publicado em The Quest. p. 12-36.

7 SCHMIDT, op. cit., p. 112-15.

8 Condensado por SMITH, W. Robertson. Lectures on the Religion of the Semites. ed. rev. Londres, 1899. p. 338.

9 Ibidem.

10 Ibidem, p. 281.

11 Ver a bibliografia em HENNINGER, Joseph. Ist der sogennante Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? Anthropos, 50: 81-148, esp. 86 ss., 1955.

12 FOUCARD, G. Histoire des Religions et Méthode Comparative. 2 ed. Paris, 1912. p. 132 ss.

13 Ibidem, p. XV: "Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions."

14 HEUSSI, Karl. Das Nilusproblem. Leipzig, 1921. A bibliografia do trabalho de Heussi sobre Nilus é apresentada e discutida por Henninger, em Ist der sogenannte Nilus-Berichr... , à p. 89ss.

15 Ver a bibliografia em Henninger, p. 86ss.

16 Bodhisattva (sânscrito; em páli, bodhisatta) No Budismo do Grande Veículo, Mahayana é o "ser que está no caminho da Luz", homem que deve procurar nao somente alcançar o Nirvana por si mesmo, mas que deve se esforçar por se tornar um Buda; e, por ser assim, é o intermeaiário através do qual os indivíduos podem ser salvos da terrível sucessão das vidas de sofrimento. N.T.

17 Para uma avaliação crítica do neopositivismo de Lévi-Strauss, ver GUSDORF, Georges. Situation de Maurice Leenhardt ou l'etnologie française de LévyBruhl à Lévi-Strauss. Le Monde Non Chrétien, 71/72: 139-92, juil /dec. 1964. Ver também RICOEUR, Paul. Symbolique et temporalité. In: CASTELLI, Enrico, ed. Ermeneutica e Tradizione. Roma, 1963. p. 5-31 ; FESSARD, Gaston S. J. Symbole, sumaturel, dialogue. In:CASTELLI, Enrico, ed.Demitizzazione eMorale. Pádua, 1965. p. 105-54.

18 ELIADE, Mircea. The Sacred and the modern artist. Criterion: 22-24, spring 1965. O artigo foi publicado originalmente como Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain. XXe Sciècle, 24: 3-10, dec. 1964.

2 - O Mundo, a Cidade, a Casa

VIVENDO EM NOSSO PRÓPRIO MUNDO

Anos atrás, um dos meus professores da Universidade de Bucareste teve a oportunidade de assistir a uma série de conferências dadas pelo famoso historiador Theodore Mommsen. Naquela época, no início da última década do século passado, Mommsen já estava muito velho, embora sua mente estivesse ainda lúcida e armazenasse uma memória surpreendentemente completa e precisa. Em sua primeira conferência, Mommsen estava descrevendo Atenas do tempo de Sócrates. Ele foi ao quadro negro e esboçou, de cabeça, o plano da cidade como era no quinto século; Então continuou, indicando a localização dos templos e edifícios públicos e mostrando onde estavam localizadas algumas das famosas fontes e bosques. Foi especialmente impressionante sua reconstrução nítida do cenário de Fedro. Depois de citar a passagem em que Sócrates pergunta onde Lísias está hospedado, e Fedro responde que ele estava na casa de Epícrate, Mommsen assinalou a possível localização da casa desse último, explicando que o texto afirma que "a casa onde Mórico costumava viver" era "perto do templo de Zeus Olímpico". Mommsen continuou delineando o caminho que Sócrates e Fedro tomaram quando seguiram o curso do Rio Ilisso, e então indicou o provável lugar onde eles pararam, e onde se deu o famoso diálogo "no sítio tranqüilo" "onde crescia o alto plátano".

Assustado pela surpreendente mostra de erudição, memória e sensibilidade literária de Mommsen, meu professor relutou em deixar imediatamente o anfiteatro depois da conferência. Foi quando ele viu um criado idoso se adiantar e gentilmente tomar o braço de Mommsen guiando-o para fora do anfiteatro. Então um dos estudantes ainda presentes explicou que o famoso historiador não sabia como ir para casa sozinho. A maior autoridade viva, sobre Atenas do quinto século, achava-se completamente perdida em sua própria cidade, a Berlim do Rei Guilherme III.

Eu dificilmente poderia encontrar uma introdução melhor para o que tenciono discutir neste artigo. Mommsen ilustra admiravelmente o significado existencial de "viver em seu próprio mundo". Seu mundo real o único que era relevante e dotado de significação, era o mundo clássico greco-romano. Para Mommsen, o mundo dos gregos e dos romanos não era simplesmente história, ou seja, um passado morto, recuperado através de uma anamnese historiográfica; era o seu mundo — aquele lugar onde ele podia se movimentar, pensar e gozar a felicidade de ser vivo e criativo. Eu não sei se ele sempre

necessitava de um criado para levá-lo para casa. Provavelmente não. Como a maioria dos pesquisadores criativos, ele provavelmente vivia em dois mundos: o universo das formas e valores, a cuja compreensão ele dedicava sua vida e que correspondia, de certa maneira, ao mundo "cosmicizado", e daí, "sagrado" dos primitivos; e o mundo "profano" no qual ele foi "lançado", como diria Heidegger. Mas então, na velhice, Mommsen obviamente se sentia separado do espaço profano, não essencial, sem sentido e, em última análise, caótico da Berlim moderna. Se podemos falar de sua amnésia com relação ao espaço profano de Berlim, temos também que reconhecer que essa amnésia era compensada pela incrível anamnese de tudo que dizia respeito ao mundo existencial de Mommsen, ou seja, o universo clássico greco-romano. Mommsen vivia num mundo de arquétipos em sua velhice.

Talvez o paralelo mais próximo dessa experiência de se sentir perdido no espaço desconhecido, caótico, seja encontrado entre os Achilpas, uma das tribos arunta australianas. De acordo com sua mitologia, um ser divino chamado Numbakula tornou seu território "um cosmos organizado", criou seus antepassados e fundou suas instituições. Numbakula fez do tronco do eucalipto um poste sagrado, através do qual subiu ao céu e desapareceu. Este poste representa o eixo cósmico, porque foi em torno dele que a Terra tornou-se habitável e se transformou em um "mundo". Por essa razão, é importante a função ritual desse poste. Os aruntas carregam-no consigo em suas viagens e, de acordo com a maneira como ele se inclina, escolhem que direção tomar. Isso faz com que eles, apesar de sua vida nômade, se encontrem sempre em seu "mundo", permanecendo ao mesmo tempo em contato com o céu onde Numbakula desapareceu. Consideram uma catástrofe o fato de o poste se quebrar; de uma certa forma, isto é o "fim do mundo" e uma regressão ao caos. Spencer e Gillen narram a lenda segundo a qual o poste sagrado quebrou-se e a tribo inteira deixou-se tomar pela angústia. O povo vagueou sem destino por um certo tempo, terminando por sentar-se no chão e deixar-se morrer.2 Essa é uma ilustração excelente da necessidade de cosmicizar a terra em que se deve viver. Para os achilpas, o mundo torna-se "seu mundo" à proporção que reproduz o cosmos organizado e santificado por Numbakula. Eles não podem viver sem esse eixo vertical que lhes assegura uma "abertura" para o transcendente ao mesmo tempo que toma possível sua orientação no espaço. Em outras palavras, não se pode viver num "caos". Uma vez que seja desfeito este contato com o transcendente e que o sistema de orientação esteja destruído, a existência no mundo não é mais possível — então os achilpas deixam-se morrer.3

Há ainda o caso não menos dramático dos bororós do Mato Grosso no Brasil, caso discutido brilhantemente por Claude Lévi-Strauss em seu livro Tristes Trópicos. Tradicionalmente, a aldeia bororó organizava-se em um círculo irregular em redor da casa dos homens e do terreno de danças; e estava também dividida em quatro por dois eixos — um no sentido norte-sul e outro no sentido leste-oeste. Essas divisões governavam toda a vida social da aldeia, especialmente os sistemas de casamento e de parentesco. Os missionários salesianos, os primeiros a lidar com a tribo, pensaram que a única maneira de ajudar aos indígenas era convencê-los a abandonar sua forma tradicional de aldeia e estabelecer uma nova. Esses missionários, caridosos e bem intencionados, redividiram a aldeia de uma maneira que pensavam ser mais prática e conveniente em que as tabas se organizavam em fileiras paralelas. Essa reorganização destruiu completamente o complexo sistema social bororó, estreitamente relacionado com o traçado da aldeia tradicional, que não pôde sobreviver ao transplante para um ambiente físico diferente. O que foi ainda mais trágico é que os bororós, apesar de sua maneira quase nómade de viver, sentiram-se completamente desorientados no mundo, desde que foram removidos de sua cosmologia tradicional, representada no plano da aldeia. Sob tais condições eles aceitaram qualquer explicação oferecida pelos Salesianos para o seu universo novo e confuso.4

Em última análise, o próprio fato de viver no mundo tem um valor religioso para o homem da sociedade arcaica. Isso porque ele vive num mundo criado por seres sobrenaturais, onde sua aldeia ou casa é uma imagem do cosmos. A cosmologia não possui ainda valores e funções profanas e protocientíficas. A cosmologia, ou seja, as imagens e os símbolos cosmológicos que animam o mundo habitável é não apenas um sistema de idéias religiosas, mas também um modelo de comportamento religioso.

O MODELO COSMOGONICO DE CONSTRUÇÃO URBANA

Se para o homem arcaico a vida no mundo tem um valor religioso, isso resulta de uma experiência específica do que se pode chamar "espaço sagrado". De fato, para o homem religioso, o espaço não é homogêneo, algumas partes dele são qualitativamente diferentes. Há um espaço sagrado e daí, forte e significante; e há outros espaços que não são sagrados e, conseqüentemente, são sem estrutura, forma e significado. Isso não é tudo. Para o homem religioso, essa heterogeneidade espacial se expressa na experiência de uma oposição entre espaço sagrado — o único real e realmente existente — e todos os outros espaços, expansão amorfa circundando o

sagrado. A experiência religiosa da heterogeneidade do espaço é uma experiência primordial, comparável à descoberta do mundo. Isso porque é essa divisão espacial que permite a constituição do mundo, uma vez que revela o ponto fixo, o eixo central para toda orientação futura. Quando o sagrado se manifesta em qualquer hierofania, há não apenas uma ruptura na homogeneidade do espaço; há também a revelação de uma realidade absoluta, oposta à irrealidade do vasto espaço circundante. A manifestação do sagrado cria o mundo ontologicamente. Na expansão homogênea e infinita, na qual é impossível haver um ponto de referência, de onde se possa estabelecer alguma orientação, a hierofania revela um ponto fixo absoluto, um centro.

Daí ser claro o valor existencial da descoberta — ou seja, da revelação — de um espaço sagrado para o homem religioso; porque nada pode começar, nada pode ser feito, sem uma orientação prévia — e qualquer orientação subentende a aquisição de um centro. É por essa razão que o homem religioso sempre procura fixar sua residência no "centro do mundo". Se o mundo é para ser vivido, deve ser fundamentado — e nenhum mundo pode surgir do caos da homogeneidade e relatividade do espaço profano. A descoberta ou projeção de um ponto fixo — o centro — equivale à criação do mundo. A orientação dada pelo ritual e a construção do espaço sagrado têm um valor cosmogônico; porque o ritual, através do qual o homem constrói um espaço sagrado, vale na medida em que reproduz o trabalho dos deuses, ou seja, a cosmogonia.

A história de Roma, bem como a história de outras cidades ou povos, começa com a fundação da cidade; o que quer dizer ser a fundação o mesmo que uma cosmogonia. Cada nova cidade representa um novo começo do mundo. Conforme sabemos da lenda de Rômulo, a abertura do fosso circular, o sulcus primigenius, queria dizer a fundação das muralhas da cidade. Os autores clássicos foram tentados a derivar a palavra urbs ("cidade") de urvum, a curva da relha de arado, ou urvo "eu lavro em círculo"; alguns deles derivaram urbs de orbis, objeto redondo, um globo, o mundo. Sérvio menciona "o costume dos antigos [que decretava] que, do mesmo modo como uma cidade foi fundada pelo uso do arado, também devia ser destruída pelo mesmo rito pelo qual havia sido fundada".5

No centro de Roma havia uma abertura, mundus, o ponto de comunicação entre o mundo terrestre e as regiões inferiores. Roscher, daí, interpretou o mundus como um omphalos (ou seja, o umbigo da terra); a cidade em que havia um mundus era considerada como situada no centro do mundo, no centro do orbis terrarum.

Também já se propôs corretamente que a expressão Roma quadrada devesse ser compreendida não como sendo de forma quadrada, mas como sendo dividida em quatro partes. A cosmologia romana baseava-se na imagem da terra, dividida em quatro regiões.6

Concepções semelhantes devem ser encontradas em todo lugar no mundo neolítico e na primeira Idade de Bronze. Na India, tanto a cidade quanto o templo eram construídos à semelhança do universo. Os ritos de fundação representam a repetição da cosmogonia. No centro da cidade está simbolicamente localizado o Monte Meru, a montanha cósmica, onde estão os deuses mais importantes; cada um dos quatro portões principais da cidade está também sob proteção de um deus. Num certo sentido, a cidade e seus habitantes são elevados para um plano sobre-humano: a cidade é assimilada ao Monte Meru e os habitantes se tornam "imagens" dos deuses. No século XVIII, Saipur foi construída segundo o modelo tradicional descrito no Silpasastra.7

A capital iraniana tinha o mesmo traçado; concebia-se o universo como uma roda com seis raios e uma grande abertura no meio, como um umbigo. Os textos proclamam que o "país iraquiano" (Airyanam vaejah) é o centro e o coração do mundo; conseqüentemente é o mais precioso entre todos os outros países do mundo. Por essa razão, Shiz, a cidade onde Zaratustra nasceu, era considerada a origem do poder real. O trono de Khosrau II era construído de tal maneira que simbolizasse o universo. O soberano iraniano era chamado o "Eixo do Mundo", ou o "Pólo do Mundo". Sentado no trono, em seu palácio, o rei estava situado simbolicamente no centro da cidade cósmica, a Uranópolis.8

Esse tipo de simbolismo cósmico é ainda mais impressionante com relação a Agkor, no Camboja:

A cidade com suas muralhas e fossos representa o mundo cercado por suas cadeias de montanhas e pelos oceanos míticos. O templo; no centro, simboliza o Monte Meru, suas 5 torres se erguendo como os 5 picos daquela montanha sagrada. Os santuários que fazem parte do templo representam as constelações em seus cursos, ou seja, o Templo Cósmico. O principal ritual imposto aos fiéis consiste em caminhar em redor do edifício do templo na direção prescrita, de forma a passar sucessivamente por cada estágio do ciclo solar, ou seja, Cruzar o espaço paralelamente ao tempo. O templo é, de fato, um cronograma, simbolizando e controlando a cosmografia sagrada e a topografia do Universo, do qual ele é o centro ideal e o organizador.

Com algumas variações, encontramos o mesmo padrão em todo o Sudeste asiático. Sião estava dividida em quatro províncias com a capital no

centro, e, no centro da cidade, erguia-se o palácio real. O país era, assim, uma imagem do mundo; porque, de acordo com a cosmologia siamesa, o universo era um quadrilátero com o Monte Meru no centro. Bangkok é chamada "a cidade real dos deuses"; "a idade dos Deuses", e daí por diante. O rei, situado no centro do mundo, era um *cakravartin*, um regente cósmico. Da mesma forma, em Burma, a cidade de Mandalai foi construída, em 1857, de acordo com a cosmologia tradicional, ou seja, como uma imago mundi — quadrangular e tendo o palácio real no centro. Encontra-se, na China, o mesmo padrão cosmológico e a mesma correlação entre o cosmos, o estado, a cidade e o palácio real. Concebia-se o mundo como um retângulo, em cujo centro estava a China; nos quatro horizontes estavam situados os quatro mares, as quatro montanhas sagradas e as quatro nações bárbaras. O plano de construção da cidade obedecia à forma de um quadrilátero, com três portões de cada lado e com o palácio real no centro, semelhante à Estrela Polar. A partir desse centro, o soberano perfeito podia influenciar todo o universo,10

A CASA COMO CENTRO DO MUNDO

É um engano pensar que esse simbolismo cosmológico restringia-se a palácios, templos e cidades reais, e que tais símbolos eram inteligíveis apenas a teólogos eruditos, a ricos e poderosos soberanos e administradores e aristocratas. Por razões óbvias, eu fiz referência a alguns dos exemplos mais famosos de construções arquitetônicas; mas encontra-se o mesmo simbolismo cosmológico na estrutura de qualquer casa, cabana ou tenda das sociedades tradicionais, mesmo entre os mais arcaicos e "primitivos".

Com efeito, não é possível, geralmente, falar da casa sem fazer referência à cidade, ao santuário, ou ao mundo. Em vários casos, o que se diz da casa se aplica igualmente à aldeia ou à cidade. As múltiplas homologias — entre cosmos, terra, cidade, templo, palácio real, casa e cabana — enfatizam o mesmo simbolismo fundamental — cada uma dessas imagens revela a experiência existencial de *ser no mundo*, mais exatamente de situar-se num mundo organizado e dotado de sentido (isto é, organizado e dotado de sentido porque criado por seres sobrenaturais). O mesmo simbolismo cosmológico, formulado em termos espaciais, arquitetônicos, está subjacente nos conceitos de casa, cidade e universo. A casa dos Dyak, por exemplo, supõe que se conheça o mito cosmogônico, isto é, que se saiba que a criação se deu como resultado de um combate entre dois princípios polares opostos, a divindade suprema, Mahatala e a cobra das águas primordiais. Precisa-se desse conhecimento porque cada casa dos Dyak é uma réplica do modelo de casa

primitivo: a casa está simbolicamente erigida no dorso da cobra d'água, seu telhado corresponde à primeira montanha em que Mahatala erigiu o seu trono, e um guarda-sol representa a árvore da vida. Do mesmo modo, observa-se o dualismo cosmológico da religião, cultura e sociedade indonésias na estrutura de suas casas, com divisão ritualmente consagrada entre "masculino" e "feminino".11

Um simbolismo cósmico semelhante está implícito na construção da casa chinesa. Supõe-se que a abertura no telhado, chamada "janela para o céu", realmente permita a comunicação com os deuses. Os chineses áplicavam o mesmo termo à abertura da tenda mongol. Este termo — "janela para o céu" — também é usado para designar uma chaminé. A tenda mongol apóia-se num poste central que emerge através de uma abertura. Este poste é simbolicamente identificado com o "Pilar do Mundo", ou seja, com o axis mundi. Em vários lugares do mundo tem-se representado esse axis mundi por um poste central, esteio da casa, ou por estacas isoladas, chamadas "pilares do mundo". Em outras palavras, encontra-se o simbolismo cósmico na própria estrutura das habitações comuns. A casa é uma imago mundi. Uma vez que se concebia o céu como uma vasta tenda apoiada num poste central, fazia-se a analogia entre este suporte da tenda ou da casa e os "Pilares do Mundo".12

Concepções semelhantes são encontradas entre muitas tribos indígenas norte-americanas, especialmente entre os algonquinos e os sioux. Sua tenda sagrada, onde são realizadas as iniciações, representa o universo. O teto representa a abóboda celeste, o chão representa a terra, as quatro paredes as quatro direções opostas do espaço cósmico. A estruturação ritual do espaço sagrado da tenda é enfatizada por um simbolismo tríplice: as quatro portas, as quatro janelas e as quatro cores significando os quatro pontos cardiais. A construção da tenda sagrada é, assim, uma repetição da cosmogonia, uma vez que a tenda representa o mundo. Podemos acrescentar que a interdependência entre o cosmo e o tempo cósmico (o tempo cíclico) era tão fortemente sentida que, em várias línguas indígenas, designava-se "mundo" e "ano" pelo mesmo termo. Por exemplo, algumas tribos da Califórnia costumam dizer que "o mundo passou" ou que "a terra passou" para significar que "um ano passou". Os dakotas dizem: "O ano é um círculo em redor do mundo", ou seja, é um círculo em redor da tenda sagrada.13

Talvez o exemplo mais interessante seja encontrado entre os falis, um povo do Camerão Setentrional. Para eles, a casa é a imagem do universo e, conseqüentemente, do microcosmo representado pelo homem; mas a casa também reflete as fases do mito cosmogônico. Em outras palavras, a casa não é uma construção estática, mas tem um "movimento" correspondente aos

diferentes estágios do processo cosmogônico. A localização das unidades de construção da casa (o poste central, as paredes, a teto), assim como a posição dos móveis e ferramentas, está relacionada com os movimentos dos habitantes e sua localização na casa. Quero dizer, com isso, que os membros da família mudam seus lugares na habitação de acordo com a estação, a hora do dia e as várias modificações de seu "status social ou familiar".14

Penso que o que já disse sobre o significado das habitações humanas basta para que certas conclusões se tornem evidentes. Exatamente como a cidade ou o santuário, a casa é santificada, total ou parcialmente, por um simbolismo cosmológico ou ritual. Essa é a razão pela qual o fato de estabelecer-se em lugar — fundando uma aldeia ou simplesmente construindo uma casa — representa uma decisão séria, uma vez que envolve a existência de cada homem; em suma, ele deve criar seu próprio mundo e assumir a responsabilidade de conservá-lo e renová-lo. Não se troca de moradia facilmente, pois não é fácil abandonar nosso próprio mundo. A casa não é um objeto, "uma máquina dentro da qual se vive"; é o universo que o homem constrói para si mesmo, imitando a criação paradigmática dos deuses, a cosmogonia. O ato de construir e o de instalar numa nova moradia são, de certa forma equivalentes a um novo começo, uma nova vida. E cada começo repete o começo primordial, quando o universo viu a luz pela primeira vez. Mesmo as sociedades modernas, com o seu alto grau de dessacralização, as festividades e o júbilo que acompanham o ato de estabelecer-se numa casa nova, ainda preservam a lembrança da exuberância festiva que, há muito tempo, marcava o incipit vita nova.

ISRAEL, A TERRA SANTA

Eu não penso que possamos desprezar essas crenças e experiências sob a alegação de que pertencem ao passado e não importam ao homem moderno. A visão científica do espaço cósmico — um espaço em que não há um centro e que é infinito — é totalmente diferente da experiência existencial de se viver num mundo conhecido e dotado de significação própria. Até mesmo entre um povo tão orientado para a história como os judeus observa-se essa estrutura cosmológica que venho discutindo. Os judeus também acreditam que Israel está localizada no centro do mundo e que a pedra fundamental do Templo de Jerusalém representa o alicerce do mundo. A rocha de Jerusalém alcançava as profundas águas subterrâneas (tehom). O Templo estava situado exatamente acima do tehom, o equivalente hebreu do babilônico apsu, as águas primordiais, preexistentes à Criação. O apsu e o tehom simbolizam o

caos aquático, a modalidade pré-formal da substância cósmica, e, ao mesmo tempo, o mundo da morte, do que precede e segue à vida. A rocha de Jerusalém designa, então, o ponto de intersecção e comunicação entre o mundo inferior e a terra. Além do mais, essa imagem vertical é homologada ao espaço horizontal, uma vez que as regiões inferiores são comparáveis às regiões desérticas desconhecidas que circundam o território conhecido; ou seja, as regiões inferiores, sobre as quais está fixado o cosmos, correspondem ao caos que se estende além das fronteiras da cidade.15

> Em consequencia, Jerusalém é o lugar da terra mais próximo do céu, o lugar que é horizontalmente o centro exato do mundo geográfico e verticalmente o elo entre o mundo superior e o inferior, o lugar onde a crostra terrestre tem a menor espessura e, conseqüentemente, onde as duas regiões mais se aproximam, estando o céu a apenas duas ou dezoito milhas do solo e as águas do Tehom fluindo a mil cônvados do chão do Templo. Para o judeu, a viagem até Jerusalém representa a ascensão ao lugar onde se deu a Criação, a origem de tudo, o centro e a fonte da realidade, o lugar abençoado par excellence.16

Por essa razão, Israel é, segundo o Rabi Nachman de Bratislava, "o centro real do espírito da vida e, consequentemente da renovação do mundo..., a fonte da alegria, a perfeição da sabedoria, ... o poder restaurador e puro da terra." 17 O poder vital da terra e do Templo é expresso de várias maneiras, e os rabinos parecem rivalizar entre si em competições de eloqüência. Assim, um texto rabínico afirma que "quando o Templo foi destruído, a graça divina abandonou o mundo" O historiador de religiões Jonathan Z. Smith interpreta a tradição rabínica do seguinte modo:

> O Templo e seu ritual tem a função dos pilares cósmicos ou do "poste sagrado", sustentando o mundo. Se o seu serviço é interrompido ou suspenso, se um erro é cometido, então o mundo, o favor divino, a fertilidade, na realidade, toda a força criativa que flui do Centro será também desfeita. À semelhança do poste sagrado dos achilpas... a desintegração do centro e de seu poder é uma ruptura entre a realidade e o mundo, que depende da Terra Santa. Seja por erro ou por exílio, uma ruptura nesse relacionamento com a terra é um desastre cósmico.18

Intelectuais judeus contemporâneos, de áreas diferentes de interesse e estudo, como Chaim Raphael, David Ben-Gurion, Richard L. Rubenstein e Jonathan Smith fizeram uso de imagens cosmológicas semelhantes para exprimir o que o exílio significou para o povo judeu. Jonathan Smith escreve

que "o exílio pode ser encarado como um fato cronologicamente situado no ano 70 de nossa era", mas, na realidade, foi um evento sobretudo mítico: "o retomo ao caos, a destruição da Inação, o distanciamento com relação à divindade, um acontecimento análogo à catástrofe total do dilúvio".19 Por outro lado, Chaim Raphael escreve que a queda de Jerusalém significou mais do que o fato histórico de os judeus serem forçados ao exílio. "O próprio Deus estava no exílio. O mundo estava desordenado. A destruição era símbolo disso".20 Naturalmente, "o Deus sem pátria", a presença de Deus exilado, são imagens previamente usadas pelo Rabi Akiba no primeiro século; mas é altamente significativo o fato de serem essas imagens tão populares até o dia de hoje. Jonathan Eibschutz, um talmudista do século dezoito, escreve: "Se não temos Jerusalém... por que devemos viver? Com certeza, viemos da vida para a morte. E o contrário é verdadeiro. Quando o Senhor conceder a liberdade a Sião, nós subiremos da morte para a vida" 21

É impressionante que mesmo entre os sionistas fundadores dos primeiros kibbutzim, considerados ateus, secularistas, profundamente marxistas, sua religião de "terra e trabalho" é uma expressão nova da necessidade de se ter um centro, de um apego à vida da terra. Assim, por exemplo, A. D. Gordon, considerado por muitos como o líder dos comunitários seculares do início deste século, descreve sua experiência numa linguagem metafórica, plena de referências a árvores cósmicas, umbigos do mundo, etc. A. D. Gordon escreve: "É a vida que queremos, nem mais nem menos que isso, nossa própria vida, nutrindo-nos de nossa fonte vital, de nossos campos e sob os céus de nossa terra natal... Viemos à nossa pátria a fim de estarmos plantados em nosso solo natural do qual fornos extirpados... É nosso dever concentrar toda nossa força nesse nosso centro... O que buscamos é restabelecer na Palestina um novo povo judeu".22

RELIGIÕES CÓSMICAS E CRENÇAS BÍBLICAS

Eu poderia facilmente multiplicar citações e, claro, adicionar muitos exemplos comparáveis retirados de outras culturas modernas. Enfatizei o simbolismo cosmológico judeu porque ele é menos familiar;23 na realidade, o Judaísmo e, até certo ponto, o Cristianismo, são geralmente considerados como quase totalmente históricos, ou seja, como religiões situadas no tempo. A terra de Israel, com Jerusalém e o Templo no centro, é um país sagrado porque tem uma história sagrada, constituída de uma série longa e fabulosa de eventos planejados e realizados por Yahweh em benefício de seu povo. Porém, isso é

válido para várias outras religiões, primitivas e orientais. A terra dos aruntas, dos dyaks e dos bororós, por exemplo, é sagrada porque foi criada e organizada por seres sobrenaturais: a cosmogonia e apenas o começo de uma história sagrada, a ela se seguiram a criação do homem e outros acontecimentos míticos.

Não preciso discutir aqui as semelhanças e diferenças entre as religiões cósmicas, chamadas primitivas por alguns, e as crenças históricas, bíblicas. O que é importante para o nosso tema é que encontramos em todo lugar a mesma concepção fundamental da necessidade de se viver num mundo inteligível e dotado de sentido. Descobrimos que essa concepção emerge, em última análise, da experiência do que é um espaço sagrado. Pode-se perguntar em que sentido tais experiências de um espaço sagrado em casas, cidades e terras têm ainda significação para o descrente homem moderno. Naturalmente, sabemos que o homem nunca viveu no espaço isotrópico dos matemáticos e físicos, ou seja, com uma concepção de espaço que tenha as mesmas propriedades em todas as direções. O espaço, tal como o homem o experimenta, é orientado, conseqüentemente anisotrópico, porque cada dimensão e direção tem um valor próprio; por exemplo, no eixo vertical, "para cima" não tem o mesmo valor que "para baixo"; no eixo horizontal, direita e esquerda podem ter valores diferentes. A questão é saber se a experiência do espaço orientado e outras experiências semelhantes de espaços intencionalmente estruturados (como, por exemplo, os diferentes espaços na Arte e na Arquitetura) tém algo em comum com o espaço sagrado como concebido pelo Homo religiosus.

Com certeza, essa é uma questão difícil, mas de quem se espera uma resposta? Claro que não sera de uma pessoa ignorante do que venham a ser espaço sagrado ou simbolismo cósmico da habitação tradicional. Infelizmente, isto é o que costuma acontecer.

Eu gostaria de concluir, lembrando-lhes aquela famosa ação judicial que se seguiu à primeira exposição de Brancusi no Armory Show, em Nova Iorque. Os fiscais da alfândega recusaram-se a aceitar que algumas das esculturas de Brancusi — por exemplo, Mlle Pogany e A Muse — fossem obras de arte, e, daí, taxaram-nas com impostos pesados, como blocos de mármore. Não devemos ser excessivamente rigorosos em nosso julgamento dos fiscais alfandegários de Nova Iorque, uma vez que, durante o processo subseqüente sobre os impostos devidos, pelo menos um dos principais críticos de arte norte-americanos concordou com o fato de Mlle Pogany e A Muse serem apenas peças de mármore polido!

A arte de Brancusi era tão nova em 1913, que mesmo alguns especialistas em arte não puderam ve-la. Da mesma forma, o simbolismo cósmico do espaço sagrado é tão velho e tão familiar que muitos ainda não são capazes de reconhecê-lo.

NOTAS

1 Conferência aberta ao público não especializado, proferida na Loyola University, Chicago, fevereiro de 1970.

2 SPENCER, B. & GILLEN, F. J. The Arunta. Londres, 1926.2 v. v. 2. p. 388.

3 Cf. ELIADE, Mircea. The Sacred and the Profane. Nova Iorque, 1959. p. 3139. Ver também . Australian Religions: an Introduction. Nova Iorque, Ithaca, 1973. p. 50-53.

4 LÊV1-STRAUSS, Claude. Tristes Tropiques. Paris, 1955. p. 227 ss.; RYKWERT, Joseph. The idea of a town. Publicado de Forum, Lectura Architectonica. Hilversum, s. d. p. 41.

5 AENEID, 4: 212; cf. RYKWERT, op. cit.

6 Cf. ELIADE, Mircea. The Sacred and the Profane. p. 47; ver também Centre de monde, temple, maison. In: BLOCH, R. et atii. Le Symbolisme Cosmique des Monuments Religieux. Roma, 1957. p. 57-82; WHEATLEY, Paul. The City as Symbol. Londres, 1967; ibidem, The Pivot of the Four Quarters: a Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chineses City. Chicago, 1971.

7 Ver KRAMRISH, Stella. The Hindu Temple.Calcutá, 1946. 2 v. v. 1. p. 14 ss., 26 ss. et passim; ver também nosso próximo livro, The Center of the World.

8 Ver as fontes a serem citadas em The Center of the World.

9 GROSLIER, Bernard-Philippe & ARTHAUD, Jacques. The Arts and Civilization of Angkor. Nova Iorque, 1957. p. 30.

10 Para as referências, ver The Center of the World, cap. 2.

11 Ver ELIADE, Mircea. The Quest: History Meaning in Religion. Chicago, 1969. p. 77 ss., 160 ss.

12 Ver nosso artigo 'BRISER le toit de la maison': symbolisme et physiologie subtile. In: URBACH, E. E.; WERBLOWSKY, R. J. Zwi; WIRSZUBSKI, C., ed. Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Sholem. Jerusalém, 1967. p. 131-39. e The Center of the World, cap. 34.

13 Ver THE SACRED and the Profane. p. 46, 73-74.

14 Ver LEBEUF, J: P L 'Habitation des Fali Montagnards du Cameron Septentrional. Paris, 1961. p. 457 ss.

15 Ver as fontes citadas em ELIADE, Mircea. The Myth of the Eternal Return. Nova Iorque, 1959. p. 7 ss. e em The Sacred and the Profane, p. 36 ss.

16 SMITH, Jonathan Z. Earth and Gods. Journal of Religion, 49: 112, 1969.

17 Citado, ibidem, p. 113.

18 Ibidem, p. 117.

19 Ibidem, p. 118.

20 Citado, ibidem, p. 120, n. 41.

21 Citado, ibidem, p. 119.

22 Ibidem, p. 125-26.

23 Mas ver também RUBENSTEIN, Richard L. The Cave, the rock, and the tent: the meaning of place. Continuum, 6: 143-55, 1968.

3 - As Mitologias da Morte: uma Introdução 1

MITOS SOBRE A ORIGEM DA MORTE

W. Lloyd Warner escreve em seu estudo sobre as diferentes crises de vida de um homem australiano:

O indivíduo antes do nascimento é puramente espiritual; toma-se completamente profano ou não espiritual no primeiro período de sua vida, quando é colocado socialmente junto às mulheres; gradualmente torna-se mais e mais ritualizado e sagrado à medida que envelhece e aproxima-se da morte, quando então torna-se mais uma vez completamente espiritual e sagrado.2

Qualquer que seja a concepção de morte, a maior parte de nossos contemporâneos não irá concordar com a afirmação de que a morte é um modo de ser "completamente espiritual e sagrado". Para a maioria dos não religiosos, a rhorte perdeu qualquer significado religioso mesmo antes de a vida haver perdido o seu. Para alguns, a aceitação da morte como um lugar comum antecipou a aceitação do absurdo e ausência de sentido da existência. Isso é o que um psicanalista britânico anônimo queria dizer, quando afirmou: "Nascemos loucos; então adquirimos um sentido ético e nos tornamos estúpidos e infelizes; então morremos."

Essa última frase — "então morremos" — exprime admiravelmente a concepção que o homem ocidental tem de seu destino, embora seja uma concepção um pouco diferente daquela encontrada em muitas outras culturas. Nessas, os homens também lutam para compreender o mistério da norte e alcançar o seu significado. Não conhecemos nenhuma criatura que não conte com a certeza da morte. Contudo, essa afirmação Categórica da mortalidade humana torna-se apenas um lugar comum quando isolada de seu contexto mitológico. Uma conclusão coerente e dotada de sentido para aquela afirmação seria '` ... e conseqüentemente morremos". Coin efeito, para as culturas tradicionàis, a existência da morte como fato existencial é atribuído a um acidente infeliz que ocorreu nos primórdios da humanidade. Os ancestrais míticos desconheciam a morte, tudo foi conseqüência de um acaso ocorrido ainda nos tempos primordiais.3 Quando é dado ao homem o conhecimento desse primeiro fato, ele compreende a razão de sua própria morte. Quaisquer que sejam as variações dos detalhes dessa primeira morte, o próprio mito basta para explicar o fato em si.

Como é bem sabido, poucos mitos explicam a existência da morte como conseqüência de uma transgressão pelo homem de um mandamento divino. São um pouco mais comuns os mitos que atribuem a mortalidade a um ato cruel e arbitrário de um ser demoníaco. Essa é a explicação encontrada, por exemplo, entre as tribos australianas e em mitologias de povos da Ásia, Sibéria e América do Norte. De accrdo com essas mitologias, a morte foi introduzida no mundo por um adversário do Criador.4 As sociedades arcaicas, ao contrário, explicam a morte como um acidente absurdo e/ou conseqüência de uma opção tola feita pelos ancestrais míticos. O leitor pode lembrar-se das numerosas histórias do tipo dos "Dois Mensageiros" ou "O Recado que Não Chegou", comuns principalmente na África.5 Segundo essas histórias, Deus enviou o camaleão aos ancestrais, com o recado de que eles seriam imortais, e enviou o lagarto, com a mensagem de que morreriam. Porém, o camaleão parou para descansar no meio do caminho e o lagarto chegou primeiro. Assim que ele entregasse sua mensagem, a morte entrou no mundo.

Dificilmente encontraremos uma explicação mais precisa do absurdo da morte. Tem-se a impressão de estarmos lendo um existencialista francês. Na realidade, a passagem do ser para o não ser é tão desalentadoramente incompreensível que se aceita melhor uma "explicação" ridícula porque é ridiculamente absurda. É óbvio que tais mitos pressupõem uma concepção teológica do Verbo: Deus simplesmente não poderia mudar seu veredito uma vez que a emissão de suas palavras determinava a realidade.

De maneira igualmente dramática, são os mitos que relacionam o aparecimento da morte a uma ação estúpida dos antepassados míticos. Por exemplo, um mito melanésio conta que, à medida que envelheciam, os primeiros homens perdiam sua pele como cobras, voltando à sua juventude. Porém, uma vez, uma mulher velha, quando chegou em casa rejuvenescida, não foi reconhecida pelo próprio filho. Para acalmá-lo, a mulher vestiu novamente a pele velha e, a partir de então, os homens tornaram-se mortais.6 Como último exemplo, deixem-me contar-lhes o belo mito indonésio da Pedra e da Banana. No começo, o céu estava muito mais próximo da terra e o Criador costumava fazer descer suas dádivas aos homens através de uma corda. Um dia, ele desceu uma pedra, e os ancestrais a rejeitaram, gritando: "O que temos a ver com essa pedra? Dê-nos outra coisa." Deus concordou; algum tempo depois, ele enviou-lhes uma banana, que foi alegremente aceita. Então, os ancestrais ouviram uma voz que lhes dizia: "Uma vez que escolhestes a banana, vossa vida será como a dela. Quando a bananeira dá cachos, a árvore-mãe morre; assim, vós morrereis e vossos filhos tomarão vosso lugar.

Se.tivésseis escolhido a pedra, vossa vida seria imutável e imortal como a dela."7

Esse mito indonésio ilustra de maneira adequada a dialética misteriosa entre d vida e a morte. A pedra simboliza a indestrutibilidade e a invulnerabilidade e, conseqüentemente. a continuidade infinita do que é imutável. Contudo, a pedra é também um símbolo de obscuridade, inércia e imobilidade, enquanto a vida, em geral, e a condição humana, em particular, são caracterizadas pela criatividade e liberdade. Para o homem, em última análise, isto significa criatividade e liberdade espirituais. Dessa forma, a morte torna-se parte integrante da condição humana; porque, como veremos agora, é a experiência da morte que torna inteligível a noção de espírito e de seres espirituais. Em suma, qualquer que tenha sido a causa da primeira morte, ela fez o homem conscientizar-se de sua condição específica, deu-lhe sua própria humanidade.

O velho Henry James, pai de William e Henry. escreveu certa vez que "o primeiro e o mais valioso serviço que Eva presta a Adão é lançá-lo fora do Paraíso" Trata-se, obviamente, dé uma visão moderna ocidental, da primeira grande tragédia, a perda do paraíso e da imortalidade. Não existe cultura tradicional em que a morte seja considerada uma bênção. Pelo contrário, entre as sociedades arcaicas, acredita-se ainda na possibilidade de eternidade do homem, ou seja, a convicção de que o homem, não fosse a interferência de um agente hostil, nunca morreria. Em outras palavras, não se aceita a morte como um acontecimento natural. Da mesma forma que os ancestrais perderam sua imortalidade através de um acidente ou artifício do demônio, também o homem de hoje morre vítima de agentes mágicos, espíritos ou outros agressores sobrenaturais.

Contudo, em muitas sociedades arcaicas, como o mito da Pedra e da Banana sugere tão graciosamente, tem-se consciência da morte como parte integrante da vida. Em suma, isso quer dizer que a morte modifica o status ontológico do homem. A separação da alma e do corpo inaugura um novo modo de ser. A partir dessa concepção, o homem é reduzido a nina existência espiritual; torna-se um espírito, uma "alma".

O SIMBOLISMO COSMOLÓGICO DOS RITOS FUNERÁRIOS

Em muitas culturas, acredita-se que a separação do corpo e da alma, causada pela primeira morte, acompanhou-se de uma modificação estrutural em todo o cosmos: houve uma modificação na localização do céu, e os meios de acesso a ele foram interrompidos (a árvore, o cipó ou a escada que ligavam

o céu à terra foram cortados ou a montanha cósmica foi aplainada). Désde então, os deuses não foram diretamente acessíveis aos homens como antes, afastaram-se para a parte mais alta do céu; apenas xamãs ou curandeiros têm acesso a eles, através do êxtase, o que quer dizer "em espírito".8

Há também a crença segundo a qual, por ocasião da Criação, Deus dotou o homem de alma, enquanto a terra forneceu-lhe o corpo. Com a morte, os dois elementos voltam a se desintegrar: o corpo volta à terra, e a alma retorna ao seu autor celestial.9

Tais analogias entre cosmogonia, antropogonia e a morte mostram, por assim dizer, a potencialidade "criadora" do ato da morte. Digo isso porque é bem conhecida a concepção das sociedades arcaicas segundo a qual a morte somente é um fato real, consumado, quando as cerimônias funerárias foram devidamente cumpridas. Em outras palavras, a morte fisiológica é apenas o sinal de que devam ser realizadas novas atividades a fim de que se "crie" uma nova identidade para o morto. O corpo tem que ser tratado segundo um ritual específico para que não seja reanimado pela mágica e, dessa forma, se torne agente de atos maléficos para a comunidade. Além disso, existe uma função mais importante do ritual: a alma deve ser guiada à sua nova morada e ser ritualmente integrada na comunidade de seus habitantes. Infelizmente, conhecemos muito pouco sobre o simbolismo religioso das cerimônias funerárias entre as sociedades arcaicas e tradicionais. Compreendemos a extensão de nossa ignorância quando por sorte um antropólogo contemporâneo tem a chance de presenciar e ter quem lhe explique um ritual funerário. Foi o que aconteceu ao antropólogo Reichel-Dolmatoff, que assistiu em 1966 ao enterro de uma jovem da tribo Kogi da Serra Nevada de Santa Maria. A descrição publicada por ele é muito pouco divulgada; por isso merece com toda certeza ser resumida aqui.

Depois de escolhido o lugar da sepultura, o xamã (máma) executa uma série de gestos rituais e declara: "Aqui é a aldeia da Morte; aqui é o templo da Morte; aqui é o ventre. Eu abrirei o templo. Ele está fechado e eu vou abri-lo". Em seguida, ele anuncia: "O templo está aberto", mostra aos homens o lugar onde eles devem abrir a cova. No fundo da cova eles colocam pedras verdes, moluscos e um caramujo. Após isso, o xamã tenta em vão levantar O corpo, dando a impressão de que é muito pesado; somente consegue levantá-lo na nona tentativa. O corpo é colocado com a cabeça voltada para o leste e o xamã "fecha o templo", ou seja, enche a cova de terra. Seguem-se outros movimentos rituais em redor da sepultura e, finalmente, todos voltam à aldeia. Essa cerimônia dura mais ou menos duas horas.

Como Reichel-Dolmatoff observou, quando um arqueólogo do futuro escavasse a sepultura, encontraria um esqueleto deitado sobre algumas pedras e conchas e de cabeça voltada para o leste. Jamais se poderia recuperar os ritos e, acima de tudo, a ideologia religiosa neles implícita. Além do mais, para um observador estranho àquela cultura de hoje, o simbolismo da cerimônia permanece ininteligível se ele ignora a totalidade da religião Kogi. Isso porque, conforme observa ReichelDolmatoff, a "aldeia da Morte" e "o templo da Morte" são "verbalizações" do conceito de cemitério, enquanto a "casa" e o "ventre" são "verbalizações" do conceito de sepultura (isso explica a posição fetal do corpo, deitado sobre o lado direito). A essa cerimônia seguem-se "verbalizações" das oferendas como "alimento para o morto" e pelo ritual de "abrir" e "fechar" o "ventre-casa". Uma purificação final termina a cerimônia.

Devo acrescentar que os Kogi identificam o mundo — ventre da Mãe Universal — com cada aldeia, cada templo, cada habitação e cada sepultura. Quando o xamã levanta o cadáver nove vezes, pretende fazer com que o corpo regresse ao estado fetal, completando os nove meses de gestação ao reverso. Além disso, uma vez que se assimila a sepultura do mundo, as oferendas funerárias têm uma significação cósmica. Além do mais, as oferendas, "comida para o morto", têm também um sentido sexual, pois costuma-se associar, em mitos e sonhos e na cerimônia de casamento, o ato de comer ao ato sexual; conseqüentemente, as oferendas funerárias constituem am sêmen que fertiliza a Mãe Universal. Os moluscos têm também um simbolismo bastante complexo e que não é simplesmente sexual. Eles representam os membros vivos da família, enquanto o caramujo representa o "esposo" da morta; se a concha não é encontrada no túmulo, a jovem "pedirá um marido" ao chegar ao outro mundo, o que irá ocasionar a morte de um membro da tribo.10

UMA ANTECIPAÇÃO RITUAL E EXTÁTICA DA MORTE

Vamos interromper aqui a análise tão habilmente levada a efeito por ReichelDolmatoff. Esse exemplo mostra quão precário é nosso conhecimento do simbolismo antropocósmico implícito num enterro tradicional e, conseqüentemente, como sabemos pouco a respeito das dimensões religiosas da morte e do ato de morrer nas sociedades arcaicas. Contudo, estamos certos de um fato, ou seja, de que, em todas as sociedades tradicionais, a morte é, ou era, considerada um segundo nascimento, o começo de unia existência nova, espiritual. Esse segundo nascimento, porém, não é natural, como o primeiro, o nascimento biológico; quer dizer que ele não é "dado", mas deve ser criado ritualmente. Nesse sentido, a morte é uma iniciação, uma introdução em um

novo modo de ser. Ora, como é bem sabido, qualquer iniciação supõe uma morte simbólica, seguida de um renascimento ou uma ressurreição.1 Além disso, qualquer passagem de um modo de ser para outro implica, necessariamente, em um ato simbólico de morte. Tem-se que morrer para a condição anterior a fim de renascer em um estado novo, superior. Nos ritos de iniciação da puberdade, o adolescente morre para a sua condição natural, biológica, e volta à vida, novamente, como um ser cultural; e, a partir de então, ele tem acesso aos valores espirituais da tribo. Durante sua iniciação, é considerado morto e se comporta como espectro.1 2 Em tais casos, estamos diante de uma antecipação razoavelmente autêntica da morte, ou seja, antecipação do modo de ser de urn espírito. Em conseqüência, em algumas culturas, há a crença de que somente os que forem adequadamente iniciados obterão uma 1)6s-existência real; os outros ou serão condenados a um estado semelhante ao larval ou serão vítimas de "uma segunda morte".

Não é minha intenção relembrar todas as concepções religiosas ou culturais criadas pela confrontação com a morte. Poder-se-ia discutir em detalhes os cultos dos antepassados e dos heróis, ou as crenças e rituais referentes à volta coletiva dos mortos, isto é, aquelas mascaradas periódicas que alguns estudiosos consideram a origem do género dramático. O que quer que se pense das primeiras manifestações da tragédia grega, é certo que as cerimônias celebrando a volta periódica dos mortos deram margem a complexos e dramáticos espetáculos, cuja função foi importante em muitas culturas populares.

Particularmente criativas foram as experiências de êxtase dos xamãs, ou seja, suas viagens ao céu ou ao mundo dos mortos. Representando uma separação momentânea da alma e do corpo, o êxtase era, e ainda o é, considerado uma antecipação da morte. O xamã era capaz de viajar por mundos espirituais e ver seres sobrenaturais (deuses, demônios, espíritos dos mortos) e, por isso, contribuir extensivamente para o conhecimento da morte.

Com toda probabilidade, muitas características da "geografia funerária" assim como de temas da mitologia da morte, resultam de experiências extáticas dos xamãs. As te.:as vistas por ele e as personagens que encontra em suas viagens extáticas ao outro mundo são minuciosamente descritas pelo próprio xamã, durante ou após seu transe. Dessa forma, o mundo desconhecido e terrificante da morte adquire forma e é organizado segundo padrões especiais. Finalmente ele se estrutura e, com o passar do tempo, torna-se familiar e aceitável. Por sua vez, os habitantes sobrenaturais do mundo da morte tornam-se visíveis, mostram uma forma, uma personalidade, mesmo uma biografia. Aos poucos, o mundo dos mortos torna-

se cognoscível. Em suma, os relatos das viagens extáticas dos xamãs contribuem para a "espiritualização" do mundo dos mortos, ao mesmo tempo que o enriquecem com formas e configurações fabulosas.13

Há também uma semelhança impressionante entre as narrações de êxtase xamânicos e alguns temas épicos das literaturas orais da Sibéria, Ásia Central, Polinésia e algumas tribos norte-americanas.' Da mesma forma que o xamã desce aos infernos em busca da alma de um doente, também o herói épico vai ao mundo dos mortos e, após vencer várias provas, consegue resgatar a alma da pessoa morta, como na conhecida lenda da luta de Orfeu para trazer de volta a alma de Eurídice.

Além do mais, um grande número de motivos dramáticos míticos e folclóricos envolve viagens às regiões fabulosas de além-mar ou aos confins do mundo. Obviamente, essas terras míticas representam o reino dos mortos. É impossível traçar a origem ou "história" dessas geografias funerárias, mas elas relacionam-se direta ou indiretamente com as diversas concepções do outro mundo, as mais conhecidas das quais são a subterrânea, a celestial e as terras de além-mar.15

Tenho algo a acrescentar posteriormente sobre tais geografias míticas, mas, no momento, deixem-me lembrar-lhes de alguns outros exemplos do que pode ser chamada a concepção "criativa" da morte e do ato de morrer. Com efeito, quando a morte é interpretada como uma passagem para um outro, superior, modo de existência, ela se torna o modelo paradigmático de todas as modificações significativas que ocorrem na vida humana. A assimilação feita por Platão da Filosofia a uma antecipação da morte tornou-se, com o tempo, uma metáfora digna de respeito. Tal não foi o caso, contudo, das experiências místicas, desde os êxtases xamanísticos àqueles experimentados pelos grandes místicos das religiões mais complexas. Tanto um hindu quanto um santo cristão "morrem" para a vida profana: são considerados "mortos para o mundo"; e o mesmo se dá com os grandes místicos judeus e maometanos.

Todas essas homologias criativas — simbolos e metáforas causados pelo estabelecimento do ato de morrer como modelo paradigmático de qualquer transição significativa — enfatizam a função espiritual da morte: o fato de que a morte transforma o homem num espírito, seja alma, expectro, corpo etéreo ou forma semelhante. Por outro lado, essas transformações espirituais são expressas através de imagens e simbolos relacionados com o nascimento, renascimento ou ressurreição, ou seja, com uma vida nova e, algumas vezes, mais rica do que a anterior. Esse paradoxo já está implícito na interpretação primitiva do ato de morrer como um começo de unia nova modalidade de existência.

Com efeito, há unia ambivalência curiosa, se não uma contradição latente, em muitos padrões rituais de confrontação com a morte. A força espiritualizadora da morte pode ser exaltada entusiasticamente, noas o amor pelo corpo e pela vida encarnada torna-se mais forte. Embora um homem australiano tome-se "completamente espiritual e sagrado" com o advento da morte, conforme salientou Lloyd Warner. essa transformação não é recebida com júbilo. Ao contrário, quando se dá uma morte, ela é sentida como uma catástrofe. Há a lamentação das mulheres, o laceramento de cabeças para causar sangue e outras manifestações de dor e desespero que podem atingir um verdadeiro frenesi. "A dor e a ira coletiva são controladas apenas pela certeza e confirmação enfática de que o morto será vingado."16

AS MULTICOLOCAÇÕES PARADOXAIS DA ALMA DO MORTO

A maior parte dessas concepções e comportamentos contraditórios é causada pela incerteza quanto à localização da alma. Há uma crença bastante difundida segundo a qual os mortos freqüentam seu ambiente familiar, embora se acredite que eles ao mesmo tempo estejam presentes em seus túmulos e no além. Essa multilocação paradoxal da alma é explicada de modos diversos segundo os diferentes sistemas religiosos. Uns afirmam que parte da alma permanece junto da moradia ou túmulo, enquanto a "essência" vai para o reino dos mortos; outros acreditam que a alma permaneça por algum tempo próxima dos vivos, antes de se juntar à comunidade no outro mundo. Apesar dessa variedade de interpretações, há uma compreensão tácita, entre a maior parte das religiões, de que os mortos estão presentes simultaneamente no túmulo e em algum domínio espiritual. Essa concepção, bastante difundida no mundo mediterrâneo, foi devidamente aceita pela Igreja Cristã. Devo enfatizar que se trata de uma tradição popular, pré-cristã, posteriormente aceita pela Igreja. A mesma crença, contudo, foi aceita pelos teólogos mais sérios, como Santo Ambrósio de Milão. Quando seu irmão, Satyrus, morreu, em 379, Ambrósio o enterrou perto do corpo de um mártir. E o grande teólogo compós o seguinte epitáfio: "Ambrósio enterrou seu irmão Mânlio Satyrus à esquerda de um mártir; como prêmio por sua santa vida, possa a umidade desse sangue santo filtrar-se até ele e impregnar o seu corpo."17 Dessa forma, apesar de se supor que Satyrus estava agora no Céu, o sangue do mártir podia ainda agir sobre Satyrus enterrado no túmulo. Essa crença na bilocação dos mortos não tem nada a ver com a doutrina cristã da ressurreição do corpo; porque, conforme observa sensatamente Oscar Cullmann, "a ressurreição do corpo é um novo ato de criação que abarca tudo. .. ," e "está ligado a um processo divino total que implica em libertação".18

A convicção quase universal de que os mortos estão simultaneamente presentes na terra e no mundo espiritual é altamente significativa. Ela revela a esperança secreta de que, apesar de todos os sinais contrários, os mortos podem, de algum modo, interferir no mundo dos vivos. Conforme já observamos, o advento da morte faz do homem um ser espiritual e, reciprocamente, o processo de espiritualização é compreendido e expresso através de simbolos e metáforas de vida. Isto faz-nos lembrar da expressão recíproca dos atos mais importantes da vida em termos de morte e vice-versa; por exemplo, o casamento visto como morte, a morte como nascimento e daí por diante. Em última análise, esse processo paradoxal revela uma nostalgia e talvez uma esperança secreta de se alcançar um nível de significação em que vida e morte, corpo e espírito sejam aspectos ou estágios dialéticos de uma realidade última. De maneira indireta, isso implica numa depreciação da condição de puro espírito. Com efeito, pode-se dizer que, com exceção do orfismo, platonismo e gnosticismo, as antropologias do Oriente Próximo e da Europa concebiam o homem ideal não como unicamente espiritual, mas como um espírito encarnado. Concepções semelhantes são observáveis em algumas mitologias arcaicas. Além do mais, é possível encontrar em certos movimentos milenarista:, primitivos, a esperança escatalógica da ressurreição do corpo, uma esperança afirmada pelo Zoroastrismo, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.19

A expressão paradoxal em termos recíprocos dos simbolos e metáforas de vida em símbolos e metáforas de morte já foi objeto de estudo de alguns psicólogos, lingüistas e filósofos, mas, pelo menos que eu saiba, nenhum historiador de religiões contribuiu significativamente para a solução dessa questão. E certo que o historiador de religiões pode descobrir significados e intenções ocultas aos outros pesquisadores. Uma conclusão pode ser tirada dessa interpretação paradoxal em termos recíprocos da vida e da morte: qualquer que seja a concepção ou crença, estamos constantemente experimentando modalidades e níveis de morte. Isso quer dizer mais que uma simples confirmação do truísmo biológico de que a morte está sempre presente na vida. O mais importante é que estamos, consciente ou inconscientemente, explorando os mundos imaginários da morte e incansavelmente inventando outros. Isso quer também dizer que estamos antecipando experiências de morte mesmo quando experimentamos as mais criadoras epifanias de vida.

GEOGRAFIAS FUNERÁRIAS MÍTICAS

À guisa de ilustração, voltemos às geografias funerárias discutidas há pouco. A morfologia desses domínios fabulosos é extremamente rica e

complexa. Nenhum erudito pode afirmar conhecer todos os paraísos, infernos, submundos e mundos opostos (ou antimundos) onde se localizam os mortos. Ninguém pode afirmar também que conhece as vias de acesso a essas terras fabulosas, embora possamos estar certos de que sempre haverá um rio ou uma ponte; um mar e um barca; uma árvore, uma caverna ou um precipício; um cão de guarda ou um porteiro ou psicopompo angelical ou demoníaco - apenas para mencionarmos os traços característicos mais frequentes das vias de acesso à terrade-onde-não-mais-se-volta.20

Contudo, o mais interessante não é a variedade infinita dessas terras, mas, como eu já disse, o fato de que elas ainda alimentam e estimulam nossa imaginação.

Além disso, novas terras-de-onde-não-mais-se-volta e vias de acesso a elas estão sendo continuamente descobertas, em nossas fantasias e sonhos, ou por crianças, romancistas, pintores e cineastas. Pouco importa se o significado real de tais regiões e paisagens, pessoas, figuras e ações não seja sempre compreensível a quem as contemplou ou- imaginou. Crianças européias e americanas ainda brincam de amarelinha, ignorantes do fato de que estão interpretando um jogo iniciatório cuja finalidade é penetrar e regressar com sucesso de um labirinto; porque, brincando de amarelinha, elas descem simbolicamente aos infernos e voltam à terra.21

Dessa forma, é importante e significativo o fato de as mitologias da morte e as geografias funerárias tornarem-se parte integrante da rotina do homem moderno. Cita-se com freqüência, o provérbio francês Partir, c'est mourir un peu, mas esse não é um exemplo elucidativo. A morte não é antecipada ou simbolicamente experimentada simplesmente em ações de ir-se embora, deixar uma cidade ou um país, e outras semelhantes. Tampouco a linguagem comum, com suas imagens pitorescas de infernos, paraísos e purgatórios ou os provérbios a eles referentes conseguem exprimir os universos imaginários criados pela imaginação do homem moderno. Desde a década de 20, críticos literários têm desvendado, com sucesso, mitologias e geografias de morte em obras de ficção, drama e poesia. Historiadores de religiões podem ir mais longe e mostrar que muitos gestos e ações da vida diária estão relacionados com modalidades e níveis de morte. Qualquer imersão no escuro ou irrupção de luz fazem-nos experimentar o que seja o encontro com a morte. O mesmo pode-se dizer de experiências como praticar alpinismo, voar, mergulhar na água, ou uma longa viagem ou descoberta de um país desconhecido, ou até um encontro significativo com estranhos. Cada uma dessas experiências evoca e reatualiza uma paisagem, uma figura ou um acontecimento desses universos imaginários conhecidos através das mitologias,

do folclore, dos sonhos ou das fantasias individuais. Creio ser desnecessário salientar que raramente estamos concientes do significado simbólico dessas experiências. O importante é que, embora inconscientemente, esses significados agem de maneira latente em nossas vidas. Essa função importante deles é confirmada pelo fato de estarmos sendo sempre influenciados por esses universos imaginários, quer estejamos trabalhando ou pensando, descansando ou nos divertindo, dormindo ou sonhando ou até tentando em vão adormecer.

A MORTE COMO COINCIDENTIA OPPOSITORUM

Fiz várias referências à ambivalência de imagens e metáforas referentes à morte e à vida. Nos universos imaginários, assim como em muitas mitologias e religões, morte e vida estão dialeticamente relacionadas. Sem dúvida, há também pesadelos criados por representações terrificantes da morte em nossas mentes; mas, em tais casos, trata-se de experiências iniciatórias,embora nem sempre estejamos cônscios disso. Em suma, pode-se dizer que, mesmo o homem ocidental moderno, apesar de sua ignorância religosa e sua indiferença ao problema da morte, ainda se encontra envolvido, consciente ou inconscientemente, pela dialética misteriosa que obcecava nossos antepassados arcaicos. A morte é inconcebível se não a relacionarmos com uma nova forma de ser, de uma maneira ou de outra, seja como possa ser essa forma: uma pós-existência, um renascimento, uma reencarnação, imortalidade espiritual ou ressurreição do corpo. Em muitas culturas, acredita-se ainda na recuperação do estado de imortalidade original. Em última análise, isso quer dizer, usando novamente o mito indonésio, que a única solução seria os ancestrais míticos terem escolhido ambos, a pedra e a banana. Em separado, nenhum deles realiza a nostalgia paradoxal do homem por estar simultaneamente imerso na vida e participando da imortalidade — seu anseio de existir concomitantemente no tempo ena eternidade.

Esses impulsos e nostalgias paradoxais não representam uma novidade para um historiador de religiões. Em grande número de criações religiosas, reconhecemos o anseio de transcender oposições, polaridades e o dualismo, a fim de se chegar a uma coincidentia oppositorum, ou seja, à totalidade em que os termos opostos sejam abolidos. Como um exemplo deste anseio, considera-se o homem ideal come sendo andrógino, ou seja, o ser que participa de ambas, da temporalidade e da eternidade.

A união paradoxal dos contrários caracteriza, como é bem sabido, as ontologias e soteriologias hindus. Uma das reinterpretações mais profundas e ousadas da tradição Mahayana, a doutrina Madhyamika desenvolvida

principalmente por Nagarjuna, chegou aos limites extremos dessa dilética. Gostaria de saber se há algo mais escandaloso, mesmo mais sacrílego, do que proclamar, como o fez Nagarjuna, que "não há absolutamente nenhuma diferença entre samsara e nirvana, e não há nenhuma diferença entre nirvana e sarnsara".22 A fim de libertar a mente de estruturas ilusórias dependentes da linguagem, Nagarjuna elaborou uma dialética cuja finalidade era formular a coincidentia oppositortun suprema e universal. Contudo, o seu gênio religioso e filosófico valeu-se da tradição venerável e pan-indiana das coincidências paradoxais entre ser e não ser, eternidade e fluxo temporal, felicidade e sofrimento.

Sem dúvida, essas grandiosas criações metafísicas hindus não são comparáveis aos impulsos e anseios paradoxais que deram origem aos universos imaginativos do homem ocidental. Contudo, suas afinidades estruturais são, não obstante, evidentes e levantam novas e fascinantes questões a serem resolvidas por filósofos e psicólogos. Por outro lado, não podemos desprezar os esforços incessantes dos mais pie. fundos e prolíficos pensadores ocidentais para recuperar o significado existencial da morte. Com efeito, embora desprovida de significações religiosas, em conseqüência da rápida secularização da sociedade atúal, a morte tornou-se, desde Sem und Zeit, o verdadeiro centro da indagação filosófica. O sucesso excepcional — podia-se dizer que se tornou uma moda — das investigações de Heidegger, ilustram o anseio do homem moderno por uma compreensão existencial da morte.

Não faz sentido tentar resumir a contribuição decisiva de Heidegger para a investigação filosófica. É importante, contudo, salientar que, se ele descreve a existência humana como "ser para a morte" (Sein zum Tode) e considera a morte como "a potencialidade mais característica, exclusiva e última da Dasein"23 ele também afirma que "morte é o esconderijo para onde o Ser se retira como se fosse para as . montanhas" (Gebirg).24 Ou, citando outra passagem_, a morte, "como o santuário do Não-Ser, esconde em si a presença do Ser" (das Wesende des Seins).25

É quase impossível formular simples e claramente qualquer uma das conclusões fundamentais de Heidegger. Não obstante, parece que, para ele, é através da compreensão correta do fato da morte que o homem encontra o domínio sobre si mesmo e, conseqüentemente, encontra o sentido do Ser. Realmente, uma existência torna-se autêntica, isto é, integralmente humana, quando, aceitando a inevitabilidade da morte, o homem compreende a "liberdade para a morte" (Freiheit zum Tode). Contudo, uma vez que a morte "guarda em si a presença do Ser", pode-se interpretar que de acordo com o

pensamento heidggeriano o ato da morte em si é fator do encontro do homem com o Ser. Qualquer que seja a conclusão de um exegeta sobre tal interpretação, permanece sempre importante o fato de Heidegger haver provado de maneira admirável a coexistência da morte e da vida, do ser e do não-ser.

Qualquer historiador de religiões ficaria particularmente fascinado pela análise perspicaz que Heidegger desenvolve sobre a presença multiforme da morte no cerne ua vicia e da camuflagem inextrincável do ser no não-ser. É talvez privilégio e a mais elevada satisfação do historiador de religiões descobrir a continuidade do pensamento e da imaginação humanos, desde a pré-história até os nossos dias, a evolução desde o mito ingênuo e enigmático como aquele da Pedra e da Banana até o grandioso e não menos enigmático Sein und Zeit.

NOTAS

1 Conferência aberta ao público não especializado, proferida no Congress of the American Academy of Religion, Chicago, novembro de 1973.

2 WARNER, W. Lloyd. A Black Civilization: a Study of an Australian Trihe. 1937, ed rev. 1958. reed. Nova Iorque, 1964. p. 5-6.

3 Sobre mitos da origem da morte, ver FRAZER, J. G. Folklore in the Old 52 Testament. Londres, 1919. 3 v. v. 1. p.45-77; GASTER, Theodor H. Myth, Legere! and Custom in the Old Testament. Nova Iorque, 1969. p. 35-47, 33940; LI_ADE, Mircea. From Primitives to Zen: a Tematic Sourcebook of the History of Religions. Nova Iorque, 1967. p. 139-44.

4 Tribos australianas: cf., inter alia, STREHLOW, T. G. H. Aranda Traditions. Melbourne, 1947. p. 44.45 (mito reproduzido em From Primitives to Zen. p. 14042). Mitologias da Ásia Central, Sibéria e América do Norte: ver alguns exemplos em ELIADE, Mircea. Zalmoxis, the Vanishing God. Trad. Willard R. Trask. Chicago, 1972. p. 76 ss.

5 Ver ABRAHAMSSON, Hans. The Origin of Death: Studies in African Mythology. Uppsala, 1951.

6 CODRINGTON, R. H. The Melanesians. Oxford, 1895. p. 265 (=From primitives to Zen. p. 139).

7 FRAZER, J. G. The Belief in Immortality. Londres, 1913.3 v. v. 1. p. 74-75, citando A. C. KRUIJT (=From Primitives to Zen. p. 140).

8 Cf. ELIADE, M. Myths, Dreams, and Mysteries. Trad. Philip Mairet. Nova Iorque, 1960. Reed. Nova lorque, 1967. p. 59 ss. Ver também. Australian Religions: an Introduction. Ithaca, Nova Iorque, 1973. p. 33 ss.

9 Ver, inter alia, PETTERSSON, Olof. Jabmek and Jabmeaimo : a Comparative Study of the Dead and of the Realm of the Dead in Lappish Religion. Lund, 1957.,p. 20 ss.

10 REICHEL-DOLMATOFF, G. Notas sobre el simbolismo religioso de los índios de la Sierra Nevada de Santa Maria. Razón y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes, 1: 55-72, esp. 63 ss., 1967. Ver também ELIADE, M. The Quest: history and meaning in religion. Chicago, 1969. p. 138 ss.; South American high gods, Part II. History of Religions, 10 (3): 234-66, esp. 256 ss., 1971.

11 Cf. ELIADE, M. Birth and Rebirth. Trad. Willard R. Trask. Nova Iorque, 1958. Reed. como Rites and Symbols of Initiation. Nova Iorque, 1965.

12 BIRTH and rebirth. p. 15 ss.

13 ELIADE, M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Trad. Willard R. Trask. Nova Iorque, 1964. p. 500 ss.

14 Ver ibidem, p. 213 ss., 311 ss. Ver também STEIN, R. A. Recherches sur l'Epopée et le Barde au Tibet. Paris, 1959. p. 317 ss., 370 ss.

15 Há uma considerável literatura sobre esses temas. Os trabalhos de Frazer (The Belief in immortality, v. 1-3) e Olof Pettersson (Jabmek and Jabmeaimo) são valiosos pelo material reunido (ver a bibliografia em Pettersson, p. 23341). Para uma apresentação bastante resumida, ver BAR, F. Les Routes de l'Autre Monde. Paris, 1946.

16 ELIADE, M. Australian Religions. p. 167.

17 BUECHELER, ed. Carmina Latina Epigraphica, 1421. Citado por JACOBSEN, J. P. Les Manes. Paris, 1924.3 v. v. 1. p. 72.

18 CULLMAN, Oscar. Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? In: STENDAHL, Krister, ed. Immortality and Resurrection. Nova Iorque, 1965. p. 29.

19 Para exemplos, ver ELIADE, M. Mephistopheles et 1 Androgynus. 1962. p. 171 ss. (=Mephistopheles and the Androgyne. Nova Iorque, 1965. p. 137 ss.)

20 Eu discuto essas geografias míticas num livro ainda em preparação. Mithologies de la Mort.

21 Ver VRIES, Jan de. Untersuchung über das Hüpfspiel-Kulttanz. Folklore. Fellows Communication, Helsinki, 173:83 ss., 1957. Ver também HUMMEL, Siegbert & BREWSTER, Paul G. Games of the Tibetans. Folklore Fellows Communication, Helsinki, 187: 18-19,32-33,1963.

22 EMPTINESS IMulamadhyamakakanikas I Trad. Frederick J. Streng. Nashville, 1967. p. 217.

23 HEIDEGGER, Martin. Seira and Zeit. p. 250. Com o comentário de RICHARDSON, William J. Heidegger: through Phenomenology to Thought. The Hague, 1967. p. 76.

24 RICHARDSON, William J., op. cit., p. 574. 54

25 HEIDEGGER. Vortrage and Aufsiitze. Pfullingen, 1954. p. 177. Como comentário de RICHARDSON, William J., op. cit., p. 573-74.

4 - O Oculto e o Mundo Moderno

Creio que devo começar dizendo-lhes exatamente o objetivo deste meu ensaio. Tentarei primeiro especificar o significado dos termos "oculto", "ocultismo" e "esoterismo". Depois irei reconstituir brevemente a história do interesse pelo oculto, desde a metade do século passado até os dias atuais. Essa visão retrospectiva faz-se necessária, a fun de que possamos apreciar a modificação radical que estamos presenciando no mundo ocidental contemporâneo, principalmente na América do Norte. Em seguida, abordarei uma série de práticas secretas, disciplinas ocultas e teorias esotéricas, principalmente na versão em que foram adotadas pelos jovens da América do Norte. Devido aos limites deste ensaio, sou obrigado a fazer uma seleção bastante rigorosa dos exemplos à minha disposição. Não tratarei aqui de vários fenômenos significativos, como por exemplo as novas seitas religiosas, círculos espiritualistas, pesquisas parapsicológicas e outros. Devo acrescentar que abordarei todos esses fenômenos como um historiador de religiões, o que quer dizer que não tentarei discutir seus contextos, significações ou funções, psicológicas ou mesmo políticas (deixo essa tarefa para os que estão melhor qualificados que eu).2

De acordo como Oxford Dictionaiy, o termo "oculto" foi usado pela primeira vez em 1545, com o significado de "o que não é apreendido ou apreensível pela mente; além do alcance da compreensão ou do conhecimento comum". Quase um século depois, em 1633, a palavra recebeu um significado adicional, ou seja, o estudo de "assuntos considerados científicos na antigüidade e na Idade Média e que envolviam o conhecimento ou uso de expedientes de natureza secreta ou misteriosa (como mágica, alquimia, astrologia, teosofia)". Uma definição mais abrangente do "oculto", correspondente ao uso contemporâneo do termo, foi dada por Edward A. Tiryakian, em seu ensaio bastante interessante "Toward the Sociology of Esoteric Cultue". Tiryakian escreve que, por oculto, eu entendo práticas, técnicas e procedimentos intencionais que: a) fazem uso de poderes secretos ou desconhecidos da natureza ou do cosmos, poderes esses incomensuráveis ou irreconhecíveis pelos instrumentos das ciências modernas, e b) que buscam resultados empíricos, tais como o conhecimento da sucessão dos acontecimentos ou a alteração de seu curso normal... Para se ir mais longe, na medida em que a pessoa que pratica a atividade oculta é alguém que adquiriu conhecimento e habilidades necessárias a tais práticas e, na medida em que tais práticas e habilidades são aprendidas e transmitidas de maneira social

(embora não abertas ao grande público), de modo organizado, ritualizado, podemos chamar essas práticas de ciências ou artes ocultas.3

A definição de "esoterismo" é um pouco mais sutil. Por "esotérico", Tiryakian compreende aqueles sistemas de crenças religioso-filosófica que estão subjacentes em técnicas e práticas ocultas; ou seja, o termo se refere aos mais abrangentes levantamentos da natureza ou do cosmos, às reflexões epistemológicas e ontológicas da realidade última, levantamentos que constituem a soma de conhecimentos necessários às práticas ocultas.4

Contudo, o representante contemporâneo mais importante e significativo do esoterismo, ou seja, René Guénon, se opõe energicamente às assim chamadas práticas ocultas. Conforme vèremos, essa distinção é importante e nos auxiliará na compreensão das funções paralelas desempenhadas pelo ocultismo e pelo esoterismo nos dias atuais.

Como é bem sabido, essas crenças, teorias e técnicas chamadas ocultas e esotéricas já eram populares na Alta Antigüidade. Algumas delas, como, por exemplo, a magia, a astrologia, a teurgia e a necromancia, haviam sido imantadas ou sistematizadas há uns 2.000 anos antes, no Egito ou na Mesopotamia. É desnecessário dizer que essas práticas, em sua maioria, não desapareceram totalmente durante a Idade Média. Contudo, recuperaram um novo prestígio, tornando-se altamente respeitáveis e en vogue na Renascença italiana. Voltaremos a esse terna, porque, pelo menos Indiretamente, ele fornece uma nova perspectiva ao tópico em estudo.

ESCRITORES FRANCESES DO SÉCULO XIX E SEU INTERESSE PELO OCULTO

A moda do ocultismo toi criada por um seminarista francês, Alphonse Louis Constant, nascido em 1810 e conhecido por seu nom de plume, Eliphas Lévi.5 Na realidade, o termo "ocultismo" foi criado por esse quase padre e usado pela primeira vez em inglês pelo teosofista A. D. Sinnet, em 1881. Quando já adulto, Levi leu a Kabbala Denudata de Christian Rosenroth e, por fim, os trabalhos de Jacob Boehme, Swendenborg, Louis-Claude de Saint-Martin ("le Philosophe Inconnu") e outros théosophes do século XVIII. Seus livros — Dogme et rituel de la haute magie (1856), L'Histoire de la magie (1859) e La Clef des grands mvstères (1861) — obtiveram um sucesso incompreensível até o dias atuais, porque não passam de uma soma de afirmações pretensiosas. O "Abbé" Lévi foi "iniciado" em várias sociedades secretas — os Rosa-cruzes, os maçons, etc. — tanto da França quanto da Inglaterra; ele teve a chance de encontrar pessoalmente Bulwer-Lytton, autor do famoso romance ocultista

Zanoni e chegou a impressionar Madame Blavatsky, a fundadora da Sociedade Teosófica.

Eliphas Lévi, que morreu em 1875, foi altamente considerado pela geração seguinte de neo-ocultistas franceses. O mais notável de seus discípulos foi Dr. Encausse, nascido em 1856, que adotou o pseudônimo "Papus".6 Papus afirmava ter aprendido o ritual iniciatório de um indivíduo bastante misterioso, Don Martines de Pasqually (1743-74), fundador de uma nova ordem esotérica pomposamente chainada de Franc-Maçonnerie des Chevaliers Maçons Elus Cohen de l'Univers.1 Papus também pretendia ser o "verdadeiro discípulo" de Saint-Martin, o Philosophe Inconnu.8 Não posso examinar aqui, em detalhes, a tese central de Martines de Pa.squally;basta dizer que, para ele, a iniciação visava conceder novamente ao homem seus "privilégios adâmicos", ou seja, recuperar novamente a condição inicial de "homens-deuses criados à semelhança de Deus". Tais convicções eram compartilhadas pelo Philosophe Inconnu e pela grande maioria dos théosophes cristãos do século XVIII. Com efeito. para todos esses autores, a condição original do homem antes da Queda poderia ser recuperada através da "perfeição espiritual", teurgia (ou seja, a evocação de espíritos angélicos) ou operações alquímicas. As inumeráveis sociedades secretas, grupos místicos e lojas maçônicas do século XVIII buscavam, todas elas, a regeneração do homem decaído. Seus símbolos centrais eram o Templo de Salomão, que deveria ser reconstruído simbolicamente, a Ordem dos Cavaleiros Templários, que esses grupos pretendiam reconstituir, pelo menos parcialmente; e o Graal, cujo mito e significado oculto, supunha-se, estariam presentes nas operações de alquimia espiritual.

Papus afirmava ter tido acesso a toda essa tradição oculta. Por conseguinte, ele criou — sua expressão foi "reconstituiu — a Ordem Martinista, através da qual ele se dispôs a revelar aos dicípulos a doutrina secreta de Louis-Claude de Saint-Martin. Contudo, de acordo com os cognoscenti, esta ordem refletia, quase exclusivamente, as idéias pessoais de Papus. Não obstante, a Ordem Mai cinista teve no começo grande número de adeptos. Entre os membros do seu primeiro "conselho supremo" estavam vários escritores famosos, por exemplo, Maurice Barres, Paul Adam, Joseph Péladan, Stanilas de Guaita e outros. Simultaneamente Papus cooperou na fundação de outros grupos ocultistas, tais como L'Ëglise Gnostique Universelle e L'Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix.

O que é significativo nesse interesse fin de siècle pelo oculto é o papel desempenhado pelos escritores franceses. Mesmo um cético como Anatole France declarou, num artigo publicado em 1890, que um certo

conhecimento das Ciências Ocultas tomou-se necessário para a compreensão de muitas obras literárias deste período. A magia ocupou um lugar importante na imaginação de nossos poetas e romancistas. O fascínio pelo invisível tomou conta.deles, a idéia do desconhecido os perseguiu, e o tempo voltou a Apuleio e Flegon de Trales.9

Anatole France estava correto. Com efeito, um dos romances mais populares da época, Là Bas, de J. K. Huysmans, inspirava-se num praticante da magia negra contemporâneo, o padre católico apóstata Abbé Boullan e na rivalidade existente entre esse mágico e outro,o escritor Stanilas de Guaita. Na realidade, quando Boullan morreu, em 1893, Huysmans e outros adeptos do grupo ocultista acusaram Guaita, de ser o causador da morte, valendo-se de recursos da magia negra.10 Creio ser importante também salientar que, aproximadamente nessa mesma época, alguns escritores ingleses deixaram-se envolver pelas práticas ocultas e buscaram ansiosamente iniciar-se nas sociedades secretas. Gostaria de lembrar-lhes da Order of the Golden Dawn, da qual faziam parte William Butler Yeats, S. L. Mathews e Aleister Crowley.11

Não examinarei a histona posterior desses movimentos ocultistas ou a origem e o desenvolvimento da Sociedade Teosófica de Madame Blavatsky e de outros grupos paralelos, tais como a Anthroposophical Society de Rudolf Steiner. Contudo, duas observações devem ser feitas sobre esse ponto. (1) A crítica mais destrutiva e arrasadora desses assim chamados grupos ocultistas partiu não de um observador nacionalista, "de fora", mas de um membro de seu círculo fechado, uma pessoa devidamente iniciada em algumas ordens secretas e bem familiarizada com suas doutrinas ocultistas; além disso, essa crítica foi feita, não de uma perspectiva cética ou positivista, mas a partir do que ele chamou de "esoterismo tradicional". Este crítico culto e inteligente foi René Guénon. (2) Com algumas exceções, os movimentos ocultistas não atraíram a atenção dos grandes historiadores de idéias da época, mas fascinaram,realmente,um grande número de escritores importantes, desde Baudelaire, Verlaine e Rimbaud até André Breton e alguns autores pós-surrealistas, como René Daumal.

Voltarei posteriormente a René Guénon e sua crítica intransigente de todos os movimentos ocultos e pseudo-espiritualistas do século passado. Por agora, consideremos o efeito de tais concepções sobre os escritores europeus e, particularmente, o significado de seu interesse pelo oculto. Já no século XVIII, durante o Iluminismo e nos períodos pré-romântico e romântico da primeira parte do século dezenove, alguns autores franceses e alemães fizeram livre uso em suas obras do conhecimento teosófico e ocultista. Entre os anos de 1740 e 1840 apareceram vários romances e contos de grande popularidade,

sendo alguns excelentes, assinados por Goethe (Wilhelm Meisters Wanderjahre), Schiller (Der Geistesseher, 1787), Jean-Paul (Die Unsichbhare Loge, 1793) Achim von Amim (Der Kronenwachter, 1817), Novalis (Die Lehrlinge von Sais, 1797-98), Zacharias Werner (Die Sdhne des Thales, 1803), Charles Nodier (Trilby, 1822, Jean Sbogar, 1818, etc.), Balzac (Séraphita, 1834) e outros. Naturalmente, é difícil procurar um denominador comum entre todos esses trabalhos literários. Contudo, pode-se afirmar que seus temas e ideologia refletiam uma esperança numa renovatio pessoal ou coletiva — uma restauração mística da dignidade e dos poderes originais do homem; em suma, as criações literárias refletiam e exploravam as concepções dos teosofistas do século XVII e XVIII e de suas fontes.

Observa-se uma orientação bastante diferente entre os escritores franceses da segunda metade do século dezenove, que se deixaram atrair pelas idéias, mitologias e práticas divulgadas por Eliphas Lévi, Papus e Stanislas de Guaita. Desde Baudelaire e Verlaine, Lautréamont e Rimbaud, até nossos contemporâneos, André Breton e seus discípulos, todos esses artistas valeram-se do oculto como arma poderosa em sua rebelião contra o establishment burguês e sua ideologia.12 Eles rejeitam a religião, a ética, as convenções sociais e estéticas contemporâneas. Alguns deles são, não somente anticlericais, como a maior parte da elite intelectual francesa, mas também anticristãos; na realidade, eles rejeitam todos os valores judeu-cristãos e os ideais greco-romanos e renascentistas. O seu interesse pelo Gnosticismo e por outros grupos secretos era motivado, não só pela doutrina ocultista, mas também pelo fato de esses grupos terem sido perseguidos pela Igreja. Aqueles artistas estavam procurando, nas tradições ocultistas, elementos anteriores ao Judeu-Cristianismo e ao classicismo grego, ou seja, métodos criativos e valores espirituais egípcios, persas, hindus e chineses. Buscavam seu ideal estético nas artes mais primitivas, na revelação "primordial" da beleza. Stéphane Mallarmé declarou que um poeta moderno deveria ir além de Homero, porque a decadência da poesia ocidental havia começado com ele. Quando o entrevistador lhe perguntou "Mas que poesia existiu antes de Homero?", Mallarmé respondeu: "Os Vedas!".

Em nosso século, os escritores e artistas de vanguarda foram ainda mais longe: buscaram novas fontes de inspiração nas artes plásticas do Extremo Oriente e nas máscaras e estátuas africanas e oceânicas. O surrealismo de André Breton decretou a morte de toda a tradição estética ocidental. A exemplo dos outros surrealistas, como Eluard e Aragon, ele aderiu ao comunismo; da mesma forma que eles, procurou inspiração nos diversos impulsos do Inconsciente e também na alquimia e no satanismo. René Daumal

estudou Sânscrito como autodidata e descobriu a estética hindu; além disso, estava convencido de que, sob a orientação de Gurdjiev, o misterioso Mestre Caucasiano, havia descoberto uma tradição iniciatória há muito desaparecida no Ocidente.13 Em suma, desde Baudelaire a André Breton, a influência do oculto representou para a vanguarda literária e artística francesa um dos meios mais eficazes de crítica e rejeição aos valores culturais e religosos do Ocidente — sendo sua eficácia proveniente da suposta base histórica que se atribuía a esse fenômeno.

Estou enfatizando esse aspecto do problema porque, como é bem sabido, revoluções artísticas (ou seja, transmutações de valores estéticos) antecipam o que irá ocorrer uma ou duas gerações mais tarde num segmento mais amplo da sociedade. Além disso, o interesse dos escritores pelo oculto foi, pelo menos parcialmente, contemporâneo das investigações de Freud sobre o Inconsciente e da descoberta do método psicanalítico, o que contribuiu consideravelmente para a modificação dos costumes e modos de pensar europeus. Freud conseguiu provar os valores gnosiológicos das criações da fantasia, que, até então, eram considerados sem sentido e obscuros. Uma vez que havia possibilidade de se articularem as expressões do Inconsciente através de um sistema significativo comparável a uma linguagem não verbal, o grande número de universos refletidos nas criações literárias revelou que havia nelas uma significação secreta e mais profunda, bastante independente do valor artístico dos respectivos trabalhos.

DOUTRINAS ESOTÉRICAS E ERUDIÇÃO CONTEMPORÂNEA

Quando se observam os tempos modernos, fica-se impressionado com uma diferença significativa: enquanto o envolvimento dos escritores do século dezenove pelo oculto não encontrava paralelo na atitude dos historiadores de idéias, uma situação diversa tem-se verificado nos últimos trinta ou quarenta anos. Embora haja alguns autores que sigam a linha de Huysmans ou André Breton, as contribuições mais decisivas e reveladoras para a compreensão das tradições ocultistas têm sido resultado do trabalho de historiadores de idéias. Na realidade, pode-se afirmar com quase absoluta certeza qua a fantástica popularidade de que goza o oculto desde a metade da década de 60 foi antecipada por uma série de obras científicas fundamentais que tratavam das doutrinas esotéricas e práticas secretas, publicadas entre 1940 e 1960. Naturalmente, não podemos esquecer que duas das mais famosas descobertas deste século revelaram alguns documentos produzidos por grupos secretos ou esotéricos. Refiro-me à biblioteca gnóstica de Nag Hammadi e aos

manuscritos descobertos nas cavernas do Mar Morto, provavelmente pertencentes a uma comunidade essênia. A publicação e tradução desses documentos ainda está sendo realizada. Contudo, já se sabe muito sobre duas questões que foram objeto de várias controvérsias até a última geração.

Não obstante essas descobertas arqueológicas, a erudição contemporânea produziu alguns trabalhos valiosos que modificaram radicalmente nossa compreensão e apreciação da tradição espiritual esotérica. Em primeiro lugar, devo citar as esplêndidas monografias ae Gershom Scholem sobre a Cabala, o gnosticismo e os sistemas místicos judeus. A erudição e a sensibilidade de Scholem desvendaram um profundo e coerente universo significativo em textos geralmente desprezados como magia ou superstição. Exemplos de trabalhos menos conhecidos, realizados por leitores não especializados, são os livros e traduções de tratados esotéricos ismaelitas da tradiçao islâmica persa, divulgados por Henri Corbin e seus discípulos.14 Também foram importantes as publicações de René Forestier sobre os Maçons ocultistas do século XVIII; as publicações de Alice Joly e Gerard van Rijnbeck sobre Martines de Pasqually e as lojas maçônicas secretas de Lyon; as publicações de Antoine Faivre sobre o esoterismo do século XVIII, e outras.15 Da mesma forma, nos últimos 30 anos, temos presenciado uma avaliação mais correta e abrangente das alquimias chinesas, hindus e ocidentais. Até recentemente, considerava-se a alquimia ou como uma protoquímica — isto é, uma disciplina embrionária, ingênua ou pré-científica — ou como um acervo de asneiras culturalmente irrelevantes. As pesquisas de Joseph Needham e Nathan Sivin comprovaram a estrutura global da alquimia chinesa, isto é, o fato de ser ela uma ciência tradicional sui generis, incompreensível quando abstraída de suas cosmologias e pressuposições éticas e, por assim dizer, "existenciais", e suas implicações soteriológicas.16 Meu estudo da alquimia hindu fez-me descobrir suas relações orgânicas com a ioga e o tantra, isto é, com técnicas especificamente psicomentais.17 Além disso, é significativo o fato de que, na China, a alquimia estava intimamente relacionada com práticas secretas taotístas; na Índia, fazia parte da ioga tântrica; e, no ocidente, a alquimia greco-egípcia e renascentista foi usualmente associada ao gnosticismo e ao hermetismo, ou seja, a uma tradição secreta "ocultista"

Se me é permitido fazer referência à minha limitada experiência pessoal, eu acrescentaria que, em 1928, quando, jovem estudante, me dediquei à ioga e ao tantra sob a orientação de S. N. Dasgupta, na Universidade de Calcutá, podiam-se contar nos dedos os livros bons e profundos sobre essa matéria. Hoje, existem talvez 50 ou 60 publicações sérias e algumas delas Eontêm edições e traduções de textos sânscritos e tibetanos

considerados secretos, ou seja, de circulação exclusiva entre os membros de certas seitas. (É verdade, contudo, que esses textos são quase ininteligíveis sem o comentário oral de um mestre.) Além disso, enquanto há meio século se julgava a maior parte dos textos iogues e tantricos como tolice pura ou produto de faquires ignorantes e psicopatas adeptos da magia negra, pesquisas ocidentais e hindus têm provado amplamente sua coerência teórica e seu grande interesse psicológico.18 Posso citar-lhes um outro exemplo disso: quando, nos anos quarenta, co mecei a estudar o xamanismo siberiano e centro-asiático, existiam apenas duas monografias sobre esse tópico, escritas em alemão; hoje em dia há uma bibliografia considerável na maior parte das línguas européias ocidentais.19 O xamanismo era considerado, há uma geração, como um fenômeno psicopata ou uma técnica primitiva de cura e um tipo arcaico de magia negra, mas os estudos contemporâneos têm demonstrado, sem sombra de dúvidas, o rigor e o profundo significado espiritual das práticas xamanísticas. Os resultados dessa mudança de mentalidade são importantes se levarmos em consideração que o xamanismo é a tradição oculta mais antiga e de distribuição mais ampla. É necessário acrescentar que, hoje, a ioga, o tantra e o xamanismo são muito populares na cultura jovem americana e exercem uma certa influência no interesse atual pelo oculto.20

Um resultado extremamente surpreendente da pesquisa contemporânea sobre esse assunto foi a descoberta da função importante que a magia e o esoterismo hermético exerceram, não só durante a Renascença italiana, mas também como fator de influência no triunfo da nova astronomia de Copérnico, ou seja, da teoria heliocêntrica do sistema solar. Num livro recente, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Frances A. Yates analisou de maneira brilhante as profundas implicações que o entusiasmo exaltado pelo hermetismo exerceu nesse período. Este entusiasmo revela o anseio do homem renascentista por uma revelação "primordial" que incluísse não só Moisés e Platão, mas também a Magia e a Cabala e, mais que tudo, as religiões misteriosas do Egito e da Pérsia. O fato revela também unia insatisfação profunda com relação à Teologia medieval e com a concepção medieval do homem e do universo, uma reação contra o que podemos chamar uma civilização "provinciana", isto é, puramente Ocidental, e um anseio por uma religião universal, trans-histórica, "mítica". Durante dois séculos, o Egito e o hermetismo, ou seja, a magia egípcia e o esoterismo, obcecaram vários teólogos e filósofos — tanto os crentes quanto os céticos e os criptoateus. O fato de Giodano Bruno ter recebido entusiasticamente as descobertas de Copérnico não se deveu em primeiro lugar à sua importância científica e filosófica, mas ao fato de ter ele compreendido o profundo significado religioso

e mágico do heliocentrismo. Enquanto estava na Inglaterra, Bruno profetizou a volta iminente da religião oculta dos antigos egípcios, conforme expressa em Asclepios, um texto hermético famoso. Bruno se sentia superior a Copérnico, porque, enquanto o último via sua teoria exclusivamente do ponto de vista matemático, o primeiro podia interpretar o diagrama celestial de Copérnico como um hieroglifo dos mistérios divinos.21

Eu poderia citar outros exemplos, mas terminarei essa visão retrospectiva com um breve comentário sobre a nova maneira como os europeus de hoje encaram a bruxaria. Há uns oitenta anos atrás, sábios eminentes como Joseph Hansen e Henry Charles Lea consideravam como definitivas as conclusões quanto às origens da bruxaria ocidental: foi a Inquisição, não as próprias bruxas, que inventou a bruxaria. Em outras palavras, todas as histórias de assembléias de bruxas, práticas satanistas, orgias e crimes eram consideradas como criações imaginárias de pessoas neuróticas ou declarações obtidas dos acusados nos tribunais, especialmente através de torturas. Realmente, esse foi um expediente usado na caça às bruxas nos séculos 15, 16 e 17. Contudo, sabemos que a bruxaria não foi inventada pela inquisição. À Inquisição coube simplesmente associar a bruxaria com as heresias e, conseqüentemente, procurar exterminar as chamadas bruxas com o mesmo rigor com que se perseguiam os hereges. Esse fato é evidente a qualquer historiador de religiões familiarizado com fenômenos culturais não europeus, particularmente indo-tibetanos, onde muitos traços semelhantes existem.22

Contudo, permanecia sem solução o problema da origem da bruxaria ocidental. Em 1921, Margaret Murray, uma ex-egiptóloga, publicou The Witch-Cult in Western Europe, um livro que causou grande repercussão na época e é, até hoje em dia, de grande popularidade, principalmente entre os jovens. A Dra. Murray defendia a tese de que o fenômeno da bruxaria, conforme o chamavam os autores eclesiásticos, nada mais era do que uma religião primitiva, pré-cristã, de fertilidade. Em livros subseqüentes, a autora aprofundou sua pesquisa, tentando provar a sobrevivência do culto pagão mesmo entre membros da família real inglesa e na mais alta hierarquia eclesiástica. Compreende-se facilmente a reação de critica por parte de arqueólogos, historiadores e estudiosos do folclore. Na realidade, quase tudo na teoria de Murray era falso, exceto um pressuposto muito importante: realmente existiu um culto pré-cristão de fertilidade e, durante a Idade Média, os remanescentes desse culto foram taxados de bruxaria. Não se tratava de uma idéia nova, mas coube às obras de Murray divulgá-la. Devo esclarecer logo que não são convincentes nem os documentos escolhidos por ela como ilustração

de sua hipótese nem seu método de interpretação. Contudo, pesquisas recentes parecem confirmar pelo menos alguns aspectos de sua tese. O historiador italiano Carlo Ginsburg provou que um culto de fertilidade, de grande aceitação pelo povo, era na província de Friul, nos séculos dezesseis e dezessete, e esse culto modificou-se, sob pressão da Inquisição, terminando por assemelhar-se à concepção tradicional de bruxaria.23 Além disso, pesquisas recentes sobre a cultura popular romena revelaram fenômenos pagãos remanescentes que demonstram a nítida existência de um culto de fertilidade que pode ser caracterizado como "magia branca", comparável a alguns aspectos da bruxaria medieval do Ocidente.24

A partir dessas considerações, podemos concluir que os estudos contemporâneos descobriram o significado real e a função cultural de um grande número de práticas, crenças e teorias ocultas registradas em muitas civilizações, tanto européias como não européias e em todos os níveis de cultura, desde os ritos populares — como magia e bruxaria — até as técnicas secretas e pesquisas esotéricas mais eruditas e sofisticadas: alquimia, ioga, tantrismo, gnosticismo, hermetismo renascentista e lojas maçônicas do período iluminista.

A MAIS RECENTE EXPLOSÃO OCULTISTA

É difícil determinar a relação entre esses estudos e a "explosão ocultista" dos anos setenta. Talvez apenas os chamados centros de magia branca, agora florescentes na Inglaterra, refletiam a influência da teoria de Murray. Parece não haver nenhuma relação entre a pesquisa científica sobre a história da Astrologia — deixe-se bem claro, de bem modestas proporções — e a popularidade surpreendente dessa disciplina antiquíssima. Mesmo se tivéssemos mais tempo à nossa disposição, não poderíamos apresentar um quadro completo do prestígio contemporâneo da Astrologia nos Estados Unidos e na Europa. Basta dizer que pelo menos 5 milhões de americanos organizam suas vidas de acordo com predições astrológicas, e uns 1.200 dos 1.750 jornais diários do país publicam horóscopos.

Há atividade bastante para 10.000 astrólogos, trabalhando em tempo integral, e para outros 175.000, em meio horário. Calcula-se que mais ou menos 40 milhões de americanos fizeram do zodíaco um negócio que movimenta 200 milhões de dólares por ano. Atualmente, há vários computadores trabalhando no cálculo e na interpretação de horóscopos. Um desse publica um horóscopo de dez mil palavras em poucos minutos ao preço de 20 dólares. Um outro fornece horóscopos do dia a mais ou menos dois mil

"campi" em todo o país. Um terceiro computador, localizado na Grand Central Station, imprime uma média de 500 horóscopos por dia.25

Sabe-se, é claro, que a Astrologia, a esperança de se conhecer o futuro, tem sido sempre popular entre ricos e poderosos — entre reis, príncipes, papas, etc. — desde a Renascença. Pode-se acrescentar que, em última análise, a crença na previsão do destino pela posição dos astros é um outro exemplo da derrota do Cristianismo. Com efeito, os padres da Igreja atacaram ferozmente o fatalismo astrológico dominante nos últimos séculos do Império Romano. Taciano escreveu: "Estamos acima do Destino, o Sol e a Lua são feito para nós!"26 Apesar dessa teologia da liberdade humana, a Astrologia nunca foi extirpada do mundo cristão. Contudo, jamais, no passado, ela alcançou a proporção e o prestígio dos dias atuais. Que progresso fantástico desde o primeiro periódico mensal, editado em Londres, em agosto de 1971, até os muitos milhares de revistas astrológicas publicadas atualmente em todo o mundo ocidental. A história do sucesso vertiginoso e do prestígio da Astrologia nas sociedades modernas constitui leitura fascinante. A glória de Evangeline Adams, que chegou a Nova Iorque em 1899 e logo se tornou "A Nostradamus da América", é apenas um exemplo modesto disso. Mary Pickford e Enrico Caruso levavam para ela todos os astros do cinema e da ópera, e comentava-se que o financista J. Pierpont Morgan "nunca realizava uma transação em Wall Street", sem antes a consultar. Outros astrólogos tomaram-se famosos nos anos trinta, por exemplo, Thomas Menes, de quem se dizia ter "um recorde jamais ultrapassado de predições realizadas".27 Apesar de a maior parte de suas predições ter-se revelado falha, seu prestígio não foi abalado por isso. Creio ser desnecessário lembrar-lhes o interesse de Hitler pela Astrologia. Conforme se pode ler na obra de H. R. Trevor-Roper, The Last Days of Hitler, em meados de abril de 1945, Hitler e Goebbels ainda consultaram o horóscopo, que lhes predizia uma vitória decisiva por ocasião do fim do mês e a paz em agosto. Contudo, Hitler se matou a 30 de abril e o exército alemão se rendeu a 7 de maio. Finalmente, podemos nos lembrar dos inumeráveis programas astrológicos que têm aparecido na televisão, apesar da interdição aprovada pela National Association of Broadcasters, em março de 1952, e do fato de "best-sellers" como o livro de Ruth Montgomery, A Gift of Prophesy, terem vendido mais que 260 mil cópias, em capa dura, e 2.800.000, em brochura.

Qual será a explicação desse sucesso fantástico? Recentemente, alguns sociólogos e psicólogos franceses publicaram um livro, Le Retour des Astrologues (1971), no qual apresentam e analisam os resultados de uma pesquisa baseada em dados fornecidos pelo French Institute of Public Opinion.28 Eu não entrarei em detalhes quanto às características sociais dos

adeptos da Astrologia, classificados por sexo, ocupação, idade e tamanho das localidades onde esses dados foram obtidos. Citarei apenas algumas das conclusões: Edgard Morin, por exemplo, interpreta a atração exercida pela Astrologia sobre os jovens contemporâneos como "originária da crise cultural da sociedade burguesa". Ele pensa que, para a cultura jovem, "a Astrologia faz parte também de uma nova gnose, que se fundamenta numa concepção revolucionária de uma nova era, a Era de Aquarius". O que é altamente relevante é o fato de o maior interesse por Astrologia "não ser encontrado no campo, entre os fazendeiros e as camadas mais baixas da estrutura ocupacional, mas, ao contrário, nos centros urbanos, mais densamente povoados e entre os empregados de escritórios".29

Os autores franceses não insistiram na função para-religiosa da Astrologia, contudo, a descoberta da relação entre a vida e fenômenos astrais confere realmente um novo significado à existência. O homem não é o simples indivíduo anônimo descrito por Heidegger e Sartre, um estranho lançado num mundo absurdo e sem sentido, condenado à liberdade, conforme Sartre costumava dizer, um ser cuja liberdade restringia-se à sua situação e condição no seu momento histórico. É verdade que de acordo com a Astrologia, o movimento das estrelas determina a vida humana, mas essa determinante, pelo menos, tem uma magnitude incomparável. Não obstante ser, em última análise, um boneco guiado por cordas invisíveis, o homem considera-se, contudo, parte do mundo celestial. Além disso, essa pré-determinação cósmica de sua existência constitui um mistério: isso quer dizer que o universo se move de acordo com um plano preestabelecido; que a vida humana e a própria história seguem um modelo e avançam progressivamente rumo a uma meta. Esse objetivo último é secreto ou inacessível à mente humana; mas, pelo menos, dá sentido a um cosmos considerado pela maior parte dos cientistas como resultante do mero acaso, e dá orientação à existência humana, considerada de trop por Sartre. Essa dimensão para-religiosa da Astrologia é colocada em nível superior às demais religiões existentes, uma vez que não implica em quaisquer problemas teológicos de difícil solução: a existência de um deus pessoal ou transpessoal, o enigma da Criação, a origem do mal e outros. Basta seguir as instruções de seu horóscopo e o homem estará em harmonia com o universo e não terá que se preocupar com problemas difíceis, trágicos ou insolúveis. Simultaneamente, o homem aceita, consciente ou insconscientemente, que se lhe revele um drama cósmico, grandioso, embora imcompreensível, do qual ele faz parte; por isso, ele não se considera de trop.

Tais autopromoções a um status respeitável são obtidas com uma intensidade maior em quase todos os movimentos contemporâneos chamados

mágicos ou ocultistas. Não discutirei alguns dos redutos satanistas bastante popularizados, como o de Anton La Vey, sumo sacerdote e fundador da Church of Satan em São Francisco. Os leitores interessados nesse tipo de revolta agressiva contra a interpretação teística do mundo, poderão ler o próprio livro de La Vey, The Satanic Bible.3° Também embora por diferentes motivos, não examinarei certas escolas ocultistas, como a fundada por Gurdjiev e interpretada por Ouspensky, René Daumal e Louis Pauwels. Além disso, há alguns grupos recentes na Califórnia dos quais se diz praticarem cerimônias mágicas e bruxarias, mas a informação que temos é insuficiente e suspeita. Contudo, o que tem sido chamado "explosão ocultista", alcançou proporções tais que é fácil selecionar exemplos para ilustrar a orientação geral desses novos cultos secretos e mágico-religiosos.31 Assim, no livro de Robert Ellwood, Religious and Spiritual Groups in Modern America, podemos encontrar dados sobre cultos como os Builders of the Adytum, a Church of Light, a Church of all World ou a Feraferia.32 Ficamos sabendo que os Builders of the Adytum, grupo fundado por Paul Forster Case (1884-1954), adotam as tradições herméticas e cabalísticas. "O Templo é brilhante, com lindas pinturas luminosas das cartas do Tarot por todas as paredes, e o altar é suntuoso com os pilares preto e branco de Salomão e da Árvore cabalística".33 A Church of Light foi fundada em 1932 por Elbert Benjamine (1882-1951), que afirmava ter, em 1909, "empreendido uma viagem misteriosa durante a qual ele foi empossado como um dos três membros de um conselho" que governava uma ordem secreta, num mundo à parte. A Church of Light tem 50 graus de iniciação, "culminando no Grau da Alma, no qual se deve demonstrar ter ocorrido progresso através de estados cada vez mais elevados de consciência".34 Uma seita bastante fora do comum, mesmo com relação a padrões recentes do ocultismo contemporâneo, é a Church of All World, fundada em 1961 por dois alunos do Westminster College, em Missouri, a partir da leitura de Stranger in a Strange Land, escrito pelo famoso autor de ficção científica Robert A. Heinlein. Os membros se saúdam com a frase "Tu és Deus". Com efeito, cada ser humano é Deus e tem, conseqüentemente, responsabilidade divina: "depende de nós que haja ou a destruição total do mundo ou a conscientização nesse planeta da adorável deusa (isto é, a biosfera total da terra)".35

Finalmente citarei o movimento neopagão Feraferia, provavelmente um dos mais recentes entre eles, com sede em Pasadena, Califórnia. Os princípios do movimento foram estabelecidos por seu fundador, Frederick M. Adams, a dois de agosto de 1967. O grupo tem apenas vinte e dois iniciados e aproximadamente cento e sessenta membros; observa a mudança das estações e pratica o nudismo. "De acordo com o movimento, a vida religiosa deve fazer parte de uma interação sensitiva com a natureza e com a necessidade erótica

de cada um."36 Seu símbolo central é a deusa grega Kore, filha de Demeter. O ritual de iniciação realiza uma identificação com a natureza e com Kore, a Virgem divina, e os iniciados procuram, através da horticultura, recriar um paraíso primordial. "Feraferia vê a si própria como um movimento precursor de uma cultura futura em que será reinstaurado o arquétipo feminino — sob a forma da Virgem Mágica — que será o centro da vida religiosa e através da qual a humanidade ira recuperar um sentimento de reverência em seu relacionamento com a natureza e a vida."37

A ESPERANÇA DE RENOVATIO

Muitos desses cultos e seitas irão sofrer transformações radicais ou desaparecerão, provavelmente a fim de serem substituídos por outros grupos. Em todo caso, eles são representativos da cultura jovem contemporânea e exprimem a paixão pelo oculto com mais vigor e nitidez do que o fizeram organizações mais antigas, como a Sociedade Teosófica ou a Antroposofia. Todos esses grupos e seitas se caracterizam por traços específicos. Em primeiro lugar e principalmente, é evidente sua insatisfação para com a Igreja Cristã, seja ela Católica Romana ou Protestante. Em termos mais amplos, pode-se falar de uma revolta contra qualquer establishment tradicional religioso do Ocidente. Essa revolta não implica numa crítica teológica ou filosófica dos dogmas e das instituições eclesiásticas específicas, mas numa insatisfação mais geral. Na realidade, a maior parte dos membros dos novos cultos ignora quase completamente sua própria herança religiosa, mas sente-se insatisfeita com que o que viu, ouviu ou leu sobre o Cristianismo. Há segmentos da nova geração que esperavam de suas igrejas mais do que uma instrução ético-social. Muitos dos que tentaram participar ativamente da vida da igreja buscavam experiências místicas e especialmente instrução sobre o que chamavam, vagamente, "gnose" e misticismo. É óbvio que foram desiludidos. Nos últimos 50 anos, todas as seitas religiosas resolveram mudar seu campo de ação, procurando agir mais vigorosamente no plano social. A única tradição cristã ocidental que conservava uma poderosa liturgia sacramental era a Igreja Católica Romana e, mesmo assim, ela está tentando, no momento, drasticamente, simplificá-la. Além dos mais, a "gnose" e o misticismo foram, desde o começo, objeto de perseguição e reprovação por parte das autoridades religiosas. As igrejas ocidentais mal toleravam o misticismo e as experiências místicas. Pode-se dizer que apenas o Cristianismo Ortodoxo do Oriente elaborou e conservou uma tradição litúrgica rica e que ele tem incentivado a ambas, a especulação gnóstica e a experiência mística.

Devo logo acrescentar que tal insatisfação para com a tradição cristã não explica o interesse crescente pelo oculto que teve início nos anos sessenta e preparou a explosão ocultista dos anos setenta. É verdade que houve, por vezes, uma intenção anticlerical em manifestações de bruxaria e gnosticismo: pode-se afirmar que essas manifestações visavam chocar, eram um tipo de vingança por parte de vítimas de perseguições religiosas. Contudo, esses foram casos esporádicos. O fato mais geral deveu-se a uma rejeição da tradição cristã em favor de um método supostamente mais abrangente e mais eficiente de se alcançar uma renovatio individual e, ao mesmo tempo, coletiva.38 Mesmo quando tais idéias são objeto de formulações ingênuas ou mesmo ridículas, há sempre a convicção tácita de que existe uma maneira de se escapar do caos e da falta de sentido da vida moderna e que essa maneira implica numa iniciação e, conseqüentemente, numa revelação de segredos antigos e veneráveis. É, basicamente, a atração por uma iniciação pessoal que explica o grande interesse pelo oculto. Como é bem sabido, o Cristianismo rejeitou o tipo de religiões de mistérios que exigem iniciação secreta.39 Todos podem participar do "mistério cristão"; ele foi "proclamado aos quatro ventos", e os gnósticos foram perseguidos por causa de seus rituais secretos de iniciação. Na explosão ocultista contemporânea, a "iniciação", independente do conceito que o participante tenha do termo, tem uma função capital: ela confere um novo status ao adepto: ele se sente "eleito" de uma certa forma, escolhido no meio da multidão anônima e solitária. Além disso, na maioria dos círculos ocultistas, a iniciação tem também uma função suprapessoal, porque supõe que cada novo adepto contribua para a renovatio do mundo.

Percebe-se esse anseio no esforço para descobrir a sacralidade da natureza. A importância da nudez cerimonial e das relações sexuais rituais não deve ser interpretada simplesmente como manifestações libidinosas. A revolução sexual recente tornou obsoletos tais tipos de hipocrisia e farsa. Em vez disso, a nudez ritual e as práticas orgiásticas buscam recapturar o valor sacramental da sexualidade. Pode-se falar da nostalgia inconsciente por uma existência fabulosa, paradisíaca, livre de inibições e tabus. É significativo o fato de, na maior parte dos círculos ocultistas, o conceito de liberdade fazer parte de um sistema, envolvendo as idéias de renovatio cósmica, de universalismo religioso (querendo dizer, com isso especialmente a redes-coberta das tradições orientais) e de progresso espiritual através da iniciação, um progresso que continua, é claro, após a morte. Em suma, todos os grupos ocultistas recentes têm por pressuposto, consciente ou inconscientemente, o que eu chamaria uma concepção otimista do modo de ser humano.

OUTRA PERSPECTIVA DO ESOTERISMO: RENÉ GUÉNON

Esse otimismo ingênuo pode ser — e tem, de fato, sido — criticado sob muitos pontos de vista. Mais significativa que o racionalismo, por exemplo, que vê no reflorescimento do ocultismo apenas uma forma de religião "pop", é a rejeição radical por parte do representante principal do esoterismo moderno, René Guénon. Nascido de uma família católica, Guénon interessou-se cedo pelo ocultismo; contudo, após ter sido iniciado em várias sociedades secretas parisienses, abandonou-as e resolveu seguir a tradição oriental. Converteu-se ao islamismo, em 1912, e, em 1930, partiu para o Egito, onde viveu o resto de seus dias, vindo a morrer em 1951.40 Se pudesse presenciar a explosão ocultista contemporânea, René Guénon teria escrito uma crítica bastante mais devastadora do que a contida em sua obra Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion (1921). Nessa obra, de ampla erudição e estilo brilhante, Guénon desmacarou todos os grupos chamados ocultistas ou esotéricos, desde Papus e a Sociedade Teosófica de Mme. Blavatsky até os vários redutos neo-espiritualistas ou pseudo-rosacruzes. Considerando a si mesmo como um real iniciado e porta-voz de uma tradição esotérica verdadeira, Guénon contestou não somente a autenticidade do chamado ocultismo ocidental moderno, mas também a capacidade de qualquer indivíduo ocidental fazer parte de uma organização esotérica válida. Segundo ele, apenas um ramo da maçonaria havia conservado segmentos de um sistema tradicional; mas ele acrescentava que a maior parte dos membros dessas lojas desconhecia essa herança cultural. Em conseqüência, Guénon jamais cessou de defender em seus livros e artigos a tese de que apenas no Oriente permaneciam vivas as autênticas tradições esotéricas. Além disso, Guénon acreditava que qualquer tentativa de práticas ocultas pelo homem moderno representava um sério risco mental e mesmo físico.

É obviamente impossível resumir aqui a doutrina particular de Guénon.41 Com relação ao nosso tema de discussão, basta dizer que ele rejeitava definitivamente o otimismo geral e a esperança numa renovatio pessoal e cósmica, que parecem caracterizar o reflorescimento ocultista. Já em seus livros Orient et Ocident e La Crise du Monde Moderne, publicados em 1924 e 1927, Guénon proclamava a decadência irremediável do mundo moderno e a sua inevitável destruição. Fazendo uso de termos da tradição hindu, ele afirmava estarmos nos aproximando rapidamente da fase final da Kali-yuga, o fim do ciclo cósmico. Segundo Guénon, esse processo é irreversível. Em conseqüência, não é possível haver uma esperança numa renovatio cósmica ou social. Um novo ciclo terá início somente após a destruição completa do atual.

Com relação à salvação individual, Guénon acreditava haver, em princípio, a possibilidade de contato com um dos centros iniciatórios sobreviventes do Oriente, mas que essas chances de contato eram muito limitadas.

O mais importante — e em contradição com as idéias implícitas nos movimentos ocultistas recentes — é o fato de Guénon negar a condição privilegiada da personalidade humana. Podemos citar literalmente sua afirmação de que o homem representa apenas uma manifestação transitória e contingente do ser verdadeiro... A individualidade humana... não deve ter uma posição privilegiada, "fora de série", na hierarquia indefinida dos estados do ser total; o homem ocupa nela uma posição que não é mais importante que a dos outros estados.42

Durante sua vida, René Guénon foi um autor bastante impopular. Tinha fanáticos admiradores, mas seu número era reduzido. Somente a partir de sua morte, e especialmente a partir de dez ou doze anos atrás, é que os seus livros começaram a ser reeditados e traduzidos, divulgando suas idéias. Trata-se de um fenômeno bastante curioso, porque, como eu já disse, a visão do mundo apresentada por Guénon é pessimista e anuncia um fim catastrófico iminente. É verdade que alguns de seus discípulos não dão muita importância à idéia do fim inevitável do atual ciclo cósmico, tentando, em vez disso, desenvolver sua concepção do que a tradição esotérica representava para culturas específicas.43 Posso também acrescentar que a maior parte dos seus discípulos é composta de adeptos do Islamismo ou estudiosos da tradição indo-tibetana.

Presenciamos, dessa forma, uma situação bastante paradoxal: de um lado, temos uma explosão ocultista, um tipo de religião "pop", característica da cultura jovem americana, segundo a qual haverá a grande renovação da era pós-Aquarius. Por outro lado, há uma descoberta e aceitação mais modesta, porém gradualmente crescente, do esoterismo tradicional, como o formulado, por exemplo, por René Guénon, que nega a possibilidade de haver uma esperança otimista de uma renovação cósmica e histórica sem uma destruição prévia do mundo moderno. Essas duas tendências se opõem frontalmente. Há alguns indícios de um esforço para se atenuar a visão pessimista da doutrina de Guénon, mas é cedo para julgarmos seus resultados.

Um historiador de religiões deve resistir à tentação de prever o que irá acontecer no futuro imediato — em nosso caso específico, prever como essas duas correntes opostas da tradição ocultista irão evoluir. Podíamos, pelo menos, tentar comparar a situação contemporânea com as do século dezenove e do início do século atual. quando, conforme vimos, houve grande interesse pelo oculto por parte de artistas e escritores. Contudo, a imaginação artística e

literária de hoje em dia é demasiadamente complexa para permitir uma generalização tão ampla. A literatura de fantasy e do fantástico, especialmente na ficção científica, é bastante popular, mas não sabemos até que ponto está relacionada com as diversas tradições ocultistas. A moda underground desencadeada pela obra Jorney to the East, de Hesse (1951), antecipou o reflorescimento do oculto nos últimos anos da década de sessenta. Contudo, quem poderá interpretar para nós o sucesso surpreendente de O Bebé de Rosemary e 2001? Eu. pessoalmente, pretendo simplesmente levantar o problema.

NOTAS

1 Trabalho apresentado por ocasião da vigésima-primeira Freud Memorial Lecture, realizada na Filadélfia, a 24 de maio de 1974, e publicado no Journal of the Philadelphia Association, 1 (3): 195-213, Sept. 1974. Houve inclusão de material adicional, principalmente bibliográfico. Reimpresso sob autorização.

2 Há uma vasta literatura sobre o oculto e o renascimento do oculto. Pode-se consultar C AVENDISH, Richard. The Black Arts. Nova Iorque, 1967 ; WILSON, Colin. The Occult. Nova Iorque, 1971; HEENAN, Edward F., ed. Mystery, Magic, and Miracles: Religion in a Post-aquarian Age. Englewood Cliffs, N. J., 1973; WOOLLY, Richard. The Occult Revolution: a Christian Meditation. Nova Iorque, 1973; MARTY, Martin. The Occult Establishment. Social Research, 37: 212-30, 1970; GRF,ELEY, Andrew M. Implications for the sociology of religion of occult behavior in the youth culture. Youth and Society, 2: 131-40, 1970; TRUZZI, Marcelo. The Occult revival as popular culture: some random observations on the old and nouveau witch. Sociological Quartely, 13: 16-36, winter, 1972 (com uma rica bibliografia); TIRYAKIAN, Edward A. Toward the sociology of esoteric culture. American Journal of Sociology, 78: 491-512, Nov. 1972; . Esotérisme et exotérisme em sociologie: la sociologie à l'âge du Verseau. Cahiers Internationaux de Sóciologic, 52:33-51, 1952;Ver também , ed. On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult. Nova Iorque, 1974; GALBREATH, Robert. The History of modern occultism: a bibliographical survey. Journal of Popular Culture, 5: 726-54, winter, 1971. Reed. em The Occult: Studies and Evaluation. Bowling Green, Ohio, 1972..

3 TIRYAKIAN. Toward the sociology of esoteric culture. American Journal of Sociology, 78: 498 s., Nov. 1972.

4 Ibidem, p. 499.

5 Sobre Eliphas Levi, ver CAVENDISH, Richard. The Black Arts. p. 31 ss.

6 Sobre Papus, ver GUÉNON, René. Le Theosophisme, Histoire d unePseudo Religion. Paris, 1921. p. 202 ss.

7 Ver VAN RIJNBECK, Gerard. Un Thaumaturge au XVllle Siècle: Martines de Pasqually. Sa Vie, Son Oeuvre, Son Ordre. Paris, 1935, 1938. 2 v.

8 Sobre Louis-Claude de Saint-Martin, "Le Philosophe Inconnu", ver FAIVRE, Antoine. L 'Esotérisme au XVIIIe Siècle. Paris, 1973. p. 188 ss. e a bibliografia citada à p. 201, n. 125.

9 REVUE ILLUSTRÉE. 15 fév. 1890. Citada por MÉROZ, Lucien.René Guenon ou la Sagesse Initiaque. Paris, 1962. p. 28.

10 Cf. CAVENDISH, Richard. The Black Arts. p. 34 ss.

11 Ibidem, p. 37 ss. ; cf. SYMONDS, J . The Great Beast. Nova Iorque, 1952. Ver também SYMONDS, John & GRANT, Kenneth, eds. The Confessions of Aleister Crowley: an Autobiography. Nova Iorque, 1969.

12 Cf. TIRYAKIAN, E. A. Toward the sociology of esoteric culture. American Journal of Sociology, 78: 504 ss., Nov. 1972.

13 Sobre René Daumal, ver. BIÈS,J ean. Littérature Française et Pensée Hindoue, des Origines à 1950. Paris, 1974. p. 491 ss. e bibliografia, p. 670s.

14 Ver especialmente CORBIN, H. En Islam Iranien. Paris, 1971-72.4 v.

15 Cf. LE FORESTIER, René. La Franc-Maçonnerie Templie et Occultiste. Paris, P)70; JOLY, Alice. Un Mystique Lyonnais et les Secrets de la Franc1ivçonnerie. Mâcon, 1938; VAN RIJNBECK, Gerard. Un Thaumaturge au .X'17Ie Siècle; FAIVRE, Antoine. Kirchberger et l7lluminisme du XVIIIe Sieecle. The Hague, 1966; . Eckartshausen et la Theosophie Chreienne. Paris, 1969; . I. Esotérisme au XVIIIe Siècle. Paris, 1973.

16 Ver SIVIN, Nathan. Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge, Mass., 1968;.cf. ELIADE, M. Alchemy and science in China. History of Religions, 10: 178-82, Nov. 1970. Depois que essas linhas foram escritas, Joseph Needham publicou o quinto volume de seu magnífico trabalho, Science and Civilization in China (Cambridge, Eng., 1974), dedicado à Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality.

17 ELIADE, M. The Forge and the Crucible: the Origins and Structures of Alchemy. Nova Iorque, 1971; o livro foi originalmente publicado sob o título Forgerons Pr Alchimistes (Paris, 1956).

18 Cf. ELIADE, M. Yoga: Immortality and Freedom. Nova lorque, 1958; originalmente publicado na França (Paris, 1954; BHARATI, Agehananda. The Tantric Tradition. Londres, Nova Iorque, 1963 ; WAYMAN, Alex. The Buddhist Tantras. Nova Iorque, 1973.

19 Ver ELIADE, M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Nova Iorque, 1964; originalmente publicado na França (Paris, 1951); cf. a bibliografia, p. 518-69.

20 À guisa de ilustração do vasto interesse pelo xamanismo, citarei apenas duas publicações recentes: HARNER, Michael J., ed. Hallucinogens and Shamanism. Nova Iorque, 1973; e a edição suntuosa de ARTSCANADA, 184-

87, Dec. 1973/Jan. 1974, intitulada Stones, Bone, and Skin: Ritual and Shamanic Art, com numerosas ilustrações.

21 YATES, Frances A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964; . The Hermetic tradition in renaissance science. In: SINGLETON, Charles S., ed. Art. Science and History in the Renaissance. Baltimore, 1967. p. 255-74; . The Theater of the World. Chicago, 1967 ; . The Rosicrucian Enlightenment. Londres, 1972. Ver também FRENCH, Peter J. John Dee: the World of an Elizabethan Magus. Londres, 1972.

22 Ver abaixo, cap. 5, Algumas Observações sobre a Bruxaria Européia.

23 GINSBURG, Carlo. I Berwndanti. Turim, 1966.

24 Cf. abaixo, Algumas Observações sobre a Bruxaria Européia.

25 HEENAN, Edward F., ed. Mystery, Magic and Miracle. p. 87. Ver também 74 CHRISTOPHER, Milboume. ESP. Seers and Psychics. Nova Iorque, 1970. p. 101 ss.; TRUZZI, Marcello. The occult revival as popular culture. p. 19 ss.; TIRYAKIAN, Edward A. Toward the sociology of esoteric culture. p. 494 ss.; MARTY, Martin. The Occult establishment. p. 217 ss.

26 TATIAN. Oratio ad Grecos. 4. 9; cf. ELIADE, M. The Myth of the Eternal Return. Nova Iorque, 1954. p. 132 ss.

27 Ver CHRISTOPHER, M. ESP. Seers, and Psychics. p. 109 ss.

28 DEFRANCE, Philippe; FISCHLER, Claude; MORIN, Edgar; PETROSIAN, Lena. Le Retour des A strologues. Paris, 1971.

29 TIRYAKIAN. Toward the sociology of esoteric culture. p. 496.

30 Publicada em 1969, The Satanic Bible foi seguida por The Compleat Witch (Nova Iorque, 1971). Ver também as declarações de La Vey, registradas por JOHN FRITSCHER, em Straight from the witch's mouth (In: HEENAN, Edward F., ed. Mystery, magic and miracle. p. 87-107). O professor E. J. Moody, após ter sido, per dois anos e meio, membro da First Church of Satan, em São Francisco, enquanto fazia observação participante, publicou um trabalho excelente, Magical therapy: an anthropological investigation of contemporary satanism, em Raigious Movements in Contemporary America, editado por Irving I. Zaresky e Mark P. Leone (Princeton, 1974), p. 355-82. De acordo com Moody, "o noviço satanista expressa seu problema em termos de ausência de poder" (p. 364): Além de ensinar mágica ao noviço satanista, seus companheiros feiticeiros e bruxos ensinam-lhe quo ele é "mau", mas há uma modificação no conceito de mau. ...O noviço é encorajado ativamente a falar sobre seus pensamentos e más (perversas) ações e elogiado, em vez de repreendido, por causa delas. Ë um princípio da teologia satânica que o mal depende do tempo e do lugar em que o ato é praticado. ...r opinião da Igreja Satânica que "os feiticeiros da luz branca" (os cristãos) transformaram em pecado os impulsos humanos, a fim de fazer com que as pessoas cometam transgressões. Os cristãos, então, criando a dependência da salvação acs dogmas do Cristianismo, "subjugaram" as populações e fizeram-nas dependentes da Igreja de Cristo. Há, desta forma, liberdade condicionada ao medo. Os satanistas, ao contrário, convencem

seus novos adeptos a regozijarem-se com sua própria humanidade, a dar em rédea solta a seus impulsos naturais e a satisfaze1e,n seus apetites sem medo ou culpa. Constantemente lembra-se aos membros que o homem é o animal humano e eles são encorajados a jogar fora os grilhões do Cristianismo e descobrir a elegria de viver. (p. 365) Naturalmente, esta alegria de viver está organicamente relacionada com uma desinibição sexual. É possível reconhecer-se o padrão dos velhos movimentos europeus antinomianos, assim como traços de orientações mais modernas (por exemplo aquelas de A. Crowley, J. Evola, etc.).

31 "A Universidade da Califórnia, a 16 de junho de 1970, concedeu o primeiro grau de Bacharel em Artes, em Mágica, conferido neste país." (HEENAN. In: HEENAN, Edward F., ed. Mystery, magic, and miracle. p. 88.) Ver Também TRUZZI. The Occult revival. p. 23 ss.; MARTY. The Occult establishment. p. 215 ss.; HEENAN, Edward F. Wich witch? Some personal and sociological impressions. In: , ed. Mystery, Magic and Miracle. p. 105-18; LYONS, Arthur. The Twisted roots. In: HEENAN, Edward F., ed. Mystery, Magic and Miracle. p. 119-38.

32 ELLWOOD, Jr., Robert S. Religious and Spiritual Groups in Modern America. Englewood Cliffs, N. J., 1973. p. 179 ss. Ver também LARSEN, Egen. Strange Sects and Cults: a Study of Their Origins and Influence. Nova Iorque, 1971; ROWLEY, Peter. New Gods in America. Nova Iorque, 1971; PETERSON, William J. Those Curious New Cults. New Canaan, 1973; BRADEN, William. The Age of Aquarius: Technology and the Cultural Revolution. Chicago, 1970.

33 ELLWOOD, JR., & Robert S. Religious and Spiritual Groups. p. 179.

34 Ibidem, p. 104.

35 Ibidem, p. 203. Uma "nova religião", mais complexa e de grande sucesso, reunindo uma técnica terapêutica, baseada numa concepção bastante avançada da mente, com alguns elementos do ocultismo tradicional, é a cientologia,. fundada por L. Ron Hubbard. Ver MALKO, George. Scientology: the Now Religion. Nova Iorque, 1970; WHITEHEAD, Harriet. Scientology, science fiction, and occultism. In: ZARESKY, Irving I. & LEONE, Mark P., eds. Religious Movements in Contemporary America. p. 547-87.

36 ELLWOOD, op. cit., p. 195.

37 ELLWOOD, Robert S. Notes on a neopagan religious group in America. History of Religions, 11: 138„ aug. 1971. Em seu livreto The Kore (Feraferia, Inc., 1969), Frederick Adams relaciona o reaparecimento do arquétipo feminino, a ninfeta celestial, com a Era de Aquarius: A fim de inspirar a nascente Era Eco-Psíquica de Aquarius, que subsistirá se for devidamente celebrada, está reemergindo uma divindade desaparecida há muito tempo: a Donzela Jovial, a Madona, Rima, Alice no País das Maravilhas, a Princesa Ozma, Júlia, Lolita, Candy, Zazie do Metrô, Brigitte, Barbarella, e Windy — um amálgama grotesco e absurdo à primeira vista — são todas formas precursoras da Ninfeta Celestial. Somente ela pode promover a interação livre entre as três outras divindades antropomórficas da Santa Família. Essas

são: a Grande Mãe, que dominou a Antiga e a Nova Idade da Pedra; o Grande Pai, que iniciou a Era Patriarcal Anterior; e o Filho, que cristalizou a mentalidade megalopolitana característica da Era Patriarcal Posterior. Trata-se da Graciosa Filha do Crescente Argênteo, que irá reitengrar a obra ultrapassada do Pai e a do Filho do campo material da existência sem sacrificar os resultados válidos da articulação masculina. E ela consegue realizar isso sem deformar as imagens da autoridade patema ou heróica. Como é delicioso contemplá-la fazendo novamente, através do gracejo e do encanto pessoal, com que o Pai e o Filho ajam como deuses pagãos respeitados e promotores dos valores da Vida. (Citado por Elwood, em Notes, p. 134.)

38 Na realidade, conforme já salientaram Theodore Roszak e Harvey Cox, toda a (contra) cultura jovem volta-se para uma renovatio radical, existencial. O fenômeno tem precedentes na história européia relativamente recente. Alguns traços específicos dos movimentos jovens contemporâneos caracterizaram o famoso movimento de jovens alemães de antes da Primeira Guerra Mundial, o Wandervogel. Ver ADLER, Nathan. Ritual, release, and orientation. In: ZARESKY, Irving I. & LEONE, Mark P., eds. Religious Movements in Contemporary America. p. 288-89.

39 Ver ELIADE, M. Birth and Rebirth: Meanings of Initiation in Human Culture. Nova Iorque, 1958; reeditado como Rites and Symbols of Initiation. Nova Iorque, 1965. p. 115 ss.

40 Ver MÉROZ, Lucien. Renê Guénon ou la Sagesse lnitiatique.

41 Devemos logo acrescentar que essa doutrina é bastante mais rigorosa e convincente do que a dos ocultistas e herméticos dos séculos dezenove e vinte. Para uma introdução a ela, ver MÉROZ, op. cit., p. 59 ss. Ver também BIES, Jean. Littérature Française et Pensee Hindoue. p. 328 ss. c a bibliografia, à p. 661 s.

42 GUÉNON, R. La Métaphysique Orientale. Paris, 1937. p. 12 ss.

43 Ver, inter alia, os ensaios de Frithjof Schuon, Marco Pallis, Titus Burckhardt e outros, em The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism (Baltimore, 1974), editado por Jacob Needleman.

5 - Algumas Observações sobre Bruxaria Européias

Como historiador de religiões, não posso deixar de me impressionar pela popularidade surpreendente da bruxaria na cultura e subcultura modernas ocidentais. Contudo, esse não será o tema desse ensaio, porque considero o fenômeno apenas uma manifestação de uma tendência mais ampla, ou seja, a grande popularidade de tudo o que é oculto ou esotérico — desde a Astrologia e movimentos neo-espiritualistas até o hermestismo, alquimia, zen, ioga, tantrismo e outras gnoses e técnicas orientais. Além disso, são igualmente fascinantes para um historiador de religiões as tentativas recentes de interpretação e as controvérsias relativas à origem e ao desenvolvimento da bruxaria ocidental, particularmente a reavaliação do grande interesse pela bruxaria nos séculos dezesseis e dezessete. Basta citar apenas os trabalhos de Etienne Delcambre, H. R. Trevor-Roper, J. B. Russel ou Keith Thomas para compreendermos a importância desses problemas na historiografia contemporânea.2

Utilizarei os dados fornecidos por esses trabalhos mas não discutirei suas descobertas e conclusões ou os pressupostos metodológicos de seus autores. Em vez disso, limitar-me-ei à discussão de dois problemas controversos: (1) as "origens" da bruxaria ocidental, ou seja, o problema da possível relação do fenômeno com crenças e rituais pré-cristãos; e (2) as chamadas orgias das bruxas, que se tornaram o alvo do ataque à bruxaria, a partir do momento em que esse fenómeno adquiriu a condição de heresia.

Há uns oitenta anos atrás, o problema das origens da bruxaria parecia definitivamente solucionado. O erudito arquivista alemão Joseph Hansen editou seu Zauherwahn, Inquisition und Hexenprozess e começou a publicação dos anais dos julgamentos, e o não menos culto historiador americano Henry Charles Lea publicou sua History of the Inquisition in the Middle Ages, enquanto reunia material para o que seria postumamente publicado sob o nome de Materials towards a History of Witchcraft.3 Segundo Hansen; "a perseguição epidêmica dos mágicos e bruxas é um grande produto da tecnologia medieval, da organização eclesiástica e dos julgamentos mágicos levados a efeito pelo Papado e pela Inquisição. Esse, sob a influência da demonologia escolástica, eram realizados como julgamentos de heresias.4 Também Lea chegou à conclusão de que foi a Inquisição, e não as bruxas, que inventou o conceito de bruxaria. Dentro desse conceito, aquele pesquisador datou as atividades de bruxaria como tendo se iniciado nos meados do século XIV.5

Essa opinião com referência às origens da bruxaria refletia o liberalismo, o raciocínio e o anticlericalismo da época e se apoiava num grande número de documentos; ela foi aceita, até o início da década de 20, como a única explicação convincente da ascenção e queda do fenômeno na Europa. Naturalmente, havia opiniões contrárias, como a de Montague Summers, um dos pesquisadores mais recentes, que não tinha dúvida quanto à intervenção real do demônio nas atividades das bruxas.6 Em conseqüência, ele não questionava a realidade de quaisquer atividades que se supunham ser praticadas por bruxas, como fugas para reuniões secretas, adoração a Satã, infanticídio, canibalismo, orgias e outras. Essa perspectiva ultraconservadora era também defendida não somente por alguns apologistas católicos, mas por ocultistas e alguns escritores; era também bastante popular entre o sananteurs da Missa Negra e de outros entretenimentos luciferianos. Em suma, a interpretação liberal racionalista negava a existência das bruxas por causa dos elementos sobrenaturais implícitos na bruxaria, enquanto que a interpretação ultraconservadora acreditava nas acusações da Inquisição, porque seus defensores tinham como certa a realidade do Demônio.

A HISTORIOGRAFIA DA BRUXARIA E A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Não pretendo resumir aqui os resultados das pesquisas desenvolvidas nos últimos cinqüenta anos. Basta dizer que, à medida que foram realizadas as pesquisas, o fenômeno pareceu mais complexo e, conseqüentemente, mais difícil de se explicar por um simples fator. Gradualmente evidenciou-se que a bruxaria não pode ser satisfatoriamente compreendida scum a ajuda de outras disciplinas, tais como o Folclore, a Etnologia, a Sociologia, a Psicologia e a História das Religiões. Os dados à disposição dos historiadores de religiões são especialmente úteis na localização da bruxaria dentro de seu próprio contexto. Por exemplo, uma leitura menos rápida de documentos hindus e tibetanos convencerá um leitor não preconceituoso de que a bruxaria européia não pode ser produto de perseguição religiosa ou política ou ser uma seita demoníaca dedicada a Satã e à promoção do mal. Na realidade, todos os traços característicos das bruxas européias, com exceção do envolvimento com Satã e o Sabá, são reivindicados pelos iogues e mágicos indotibetânos. Assim, da mesma forma que as bruxas, também diz-se que eles voam pelos ares, têm capacidade de se tornar invisíveis, matar à distância, dominar demônios e fantasmas e desenvolver outras atividades afins. Além disso, alguns desses excêntricos sectários hindus se vangloriam de quebrar todos os tabus religiosos e normas sociais: dizem que praticam sacrifícios humanos, canibalismo e todos os tipos de orgias, inclusive relações incestuosas; dizem que comem

excrementos e animais nojentos e que devoram cadáveres humanos? Em outras palavras, eles orgulhosamente afirmam praticar todos os crimes e cerimônias horríveis citadas ad nauseam nos julgamentos das bruxas européias.

Infelizmente, as poucas tentativas de pesquisa do fenômeno da bruxaria européia sob o prisma da História das Religiões têm sido irremediavelmente inadequadas. Uma dessas tentativas alcançou um sucesso inesperado e se tornou popular, especialmente entre os diletantes. Refiro-me à obra de Margaret Murray, The Witch-Cult in Western Europe, publicado em 1921 pela Oxford University Press. A teoria da Dra. Murray exerceu grande influência por mais de meio século, e seu artigo sobre bruxaria na Encyclopaedia Britannica foi, até recentemente, reimpresso em muitas edições sucessivas. Desde o começo, alguns estudiosos da matéria mostraram seus muitos erros factuais e falhas metodológicas Contudo, o impacto de The Witch-Cult in Western Europe' foi tamanho que, ainda em 1962, um historiador inglês, Elliot Rose, dedicou quase um livro inteiro, A Razor for a Goat, à análise detalhada e à crítica devastadora, embora humorística, da teoria de Murray. Rose resumiu, de maneira inteligente, esta teoria, segundo a qual a bruxa era essencialmente um membro de uma organização de culto que não se opunha ao Cristianismo, mas era uma manifestação de uma religião totalmente independente e, na realidade, mais antiga do que o Cristianismo: o paganismo da Europa ocidental pré-cristã, sobrevivente por séculos após uma conversão nominal. Seu objeto de culto era um deus de face dupla e de chifres, identificável como Janus ou Dianus (amplamente descrito nos primeiros capítulos de The Golden Bough) e como o deus celta Cemunnos. Os membros da Inquisição, em sua ignorância e fanatismo, confundiram essa divindade com o Satanás da Igreja, mas as prerrogativas desse deus eram quase tão respeitáveis como as de Jeová e tinham prioridade local. Na realidade, esse foi o culto realmente popular na Inglaterra e em vários países vizinhos durante toda a Idade Média. O Cristianismo não passava de um verniz adotado por motivos diplomáticos, ao qual os governantes fingiam uma submissão aparente. Mesmo os governantes que agiam dessa maneira não conseguiam suprimir o culto às bruxas (ou, como a Dra. Murray preferiu chamar, o dianismo). A razão disso estava em que suas práticas, longe de serem malignas ou anti-sociais, eram geralmente consideradas necessárias ao bem-estardacoletividade,como haviam sido na época do paganismo declarado; e, por isso, elas eram secretamente promovidas, até na época da Reforma, por pessoas que ocupavam os mais elevados cargos do Estado, exatamente aquelas que publicamente dedicavam-se à execração do deus comígero e de seus feitos. Diz-se que o culto, aparentemente monoteísta, tinha uma organização complexa, baseada numa assembléia de treze membros, pertencentes a todas

as classes sociais, desde reis e seus ministros e, supunha-se também, prelados cristãos.9

Conforme eu já disse, historiadores já demonstraram os erres inumeráveis e terríveis que desabonam a reconstituição do fenômeno da bruxaria européia segundo Murray. O historiador de religiões pode apenas acrescentar que foi infeliz o uso que ele fez do material comparativo e, em geral, dos métodos de Religionswissenschft. Contudo, pelo menos um de seus críticos, J. B. Russell, reconhece o mérito da obra de Murray, no que diz respeito ao fato de enfatizar a persistência de práticas e crenças folclóricas pagãs, séculos após a implantação do Cristianismo.10 Com efeito, muitos estudiosos, desde Jakob Grimm a Otto Hdfler, têm salientado repetidas vezes a sobrevivência de crenças e rituais religiosos pré-cristãos, especialmente na Europa ocidental e central. Contudo, o ponto básico da tese de Murray era o de que os inquisidores haviam interpretado mal e perversamente um culto arcaico de fertilidade como sendo de adoração a Satã. Sabe-se, hoje 'em dia, que, a partir do século VIII, a feitiçaria e a superstição popular foram progressivamente equacionadas à bruxaria e a bruxaria à heresia.11 Mas é difícil de compreender como o culto de fertilidade de Murray pôde se desenvolver até tomar-se uma sociedade secreta de fins exclusivamente destrutivos; porque, de fato, as bruxas, medievais eram conhecidas como capazes de causar secas, chuva de pedra, epidemias, esterilidade e, em último caso,, morte. Ë verdade que, invariavelmente, as bruxas, assim como os hereges, eram acusadas de práticas orgiásticas; mas, de acordo com suas próprias declarações, nem sempre obtidas por meio de torturas, as crianças nascidas dessas orgias eram sacrificadas e comidas em reuniões secretas. Em outras palavras, as orgias das bruxas nãc podiam verdadeiramente ser classificadas entre os cultos de fertilidade orgiásticos.

O CASO DOS BENANDANT!

A tese de Murray baseia-se, em larga escala, em dados obtidos na Inglaterra. Presumindo-se a sobrevivência até a Idade Média do culto de fertilidade pré-cristão, não sei como tal deformação autocontraditória podezser explicada pela evidência documental acessível naquele país. Contudo, um processo semelhante de desenvolvimento parece ter ocorrido na província italiana de Friule, nos séculos dezesseis e dezessete, e isso nos dá uma evidência comparativa valiosa. Graças à pesquisa de Carlo Ginzburg, sabe-se que um culto popular italiano sofreu modificações progressivas, sob pressão da Inquisição, terminando por assemelhar-se à bruxaria tradiciona1.12 Refiro-me

ao culto dos chamados benandanti ("aqueles que estão viajando", "vagabundos"), documentado pela primeira vez a 21 de março de 1575. Naquele dia, o vicario generale e o inquisidor das províncias de Aquiléia e Concórdia receberam a denúncia de que, em algumas aldeias, havia bruxos que se cognominavam benandanti e se declaravam "bons" bruxos, porque combatiam os feiticeiros (stregoni). Pesquisas recentes sobre os primeiros benandanti revelaram os seguintes fatos: eles se reuniam à noite, em segredo, quatro vezes por ano (ou seja, nas quatro semanas de Têmporas); eles chegaram ao local de reunião cavalgando lebres, gatos e outros animais; as assembléias não apresentavam quaisquer traços "satânicos" característicos das reuniões das bruxas: não havia abjuração de fé, nenhuma afronta aos sacramentos ou à Cruz, nenhum culto ao Demônio. A parte central do ritual permanece bastante enigmática. Os benandanti, munidos de ramos de funcho, lutavam contra os bruxos (strighe e stregoni), que estavam armados de juncos enfeixados como vassouras. Os benandanti se diziam capazes de se opor aos maus atos praticados pelos bruxos e de curar as vítimas de seu encantamento. Se os benandanti saíssem vitoriosos dos combates das quatro semanas de Têmporas, as colheitas do ano seriam abundantes; se não, haveria escassez de gêneros e carestia.13

Pesquisas posteriores revelaram alguns detalhes referentes ao recrutamento dos benandanti e ao ritual seguido em suas assembléias noturnas. Eles afirmavam que eram requisitados para pertencer ao grupo por um "anjo do céu" e que sua iniciação se dava entre os vinte e vinte e oito anos de idade. A companhia tinha uma organização militar sob as ordens de um capitão e se reunia ao toque de um tambor tocado por ele. Os membros eram obrigados a um juramento de sigilo 14, e, algumas vezes, havia em tomo de 5.000 benandanti presentes à reunião, alguns vindos da mesma região, mas a maioria desconhecendo-se uns aos outros. Tinham uma bandeira de arminho branco e dourado, ao passo que os bruxos tinham uma bandeira amarela, com desenhos de quatro demônios. Todos os benandanti tinham um traço em comum: ter nascido "com uma camisa", ou seja, envolvidos na coifa.15

Quando a Inquisição — seguindo a concepção estereotipada do Sabá das bruxas — perguntou-lhes se "o anjo" lhes prometia alimentos deliciosos, mulheres e outros entretenimentos ucenciosos, os réus orgulhosamente negaram tais insinuações. Eles declararam que apenas os bruxos (stregoni) dançavam e festejavam em suas reuniões. O elemento mais enigmático dos benandanti é sua "viagem" ao local de suas assembléias. Eles afirmavam ir in spirito, enquanto dormiam. Antes da "viagem'', caíam em estado de grande prostração, numa letargia quase cataléptica, durante a qual sua alma podia

deixar o corpo. Os benandanti não faziam uso de quaisquer medicamentos como preparação dessa "viagem", a qual, embora realizada in spirito, era real para eles.

Em 1581, dois benandanti foram condenados como hereges a seis meses de prisão e obrigados à retratação de seus erros.16 Houve outros julgamentos nos sessenta anos subseqüentes e nós veremos suas conseqüências. Por agora, deixem-nos tentar reconstituir, com base nos documentos da época, a estrutura desse culto popular secreto. Obviamente, o rito central dos benandanti consistia numa batalha cerimonial contra os feiticeiros, a fim de garantir a abundância da colheita, dos vinhedos e de "todos os frutos da terra".17 O fato de ser essa batalha travada durante as quatro noites críticas do calendário agrícola deixa bem claro essa finalidade. Ë possível que esse combate entre benandanti e stregoni fosse um prolongamento de uma configuração arcaica de competições e disputas entre dois grupos opostos, destinadas a estimular as forças criadoras da natureza e também a regenerar a sociedade humana.18 O combate cerimonial apresentava traços apenas superficiais de cristianização, embora os benandanti afirmassem lutar pela Cruz e "pela fé em Cristo".19 Os stregoni também não foram acusados dos crimes teológicos comuns; eram culpados apenas de destruir as colheitas e enfeitiçar crianças.20 Somente em 1634 (após 850 julgamentos e denúncias feitas aos tribunais de Inquisição em Aquiléia e Concórdia) encontramos a primeira acusação a um stregoni por ter praticado o tradicional Sabá diabólico. Com efeito, nos relatos do combate à bruxaria, no norte da Itália, não se faz menção à adoração ao Demônio, mas somente ao culto de Diana.21

Contudo, em conseqüência dos vários julgamentos os benandanti começaram a aceitar o modelo demonológico que a Inquisição persistia em lhes imputar. A partir de um certo momento, não ouvimos mais falar do rito central de fertilidade. Depois de 1600, os benandanti admitiam que praticavam apenas a cura das vítimas dos feiticeiros. Tal concessão tinha os seus perigos porque a Inquisição considerava a habilidade de curar maus feitiços como provas óbvias de bruxaria.22 Com o passar do tempo, os benandanti não só se tomaram cônscios de sua importância; eles pássaram a multiplicar suas denúncias daquelas pessoas supostamente conhecidas como bruxas por eles. Apesar desse antagonismo exacerbado, contudo, os benandanti foram, inconscientemente, se aproximando dos strighe e stregoni. Em 1618, unia mulher benandanti admitiu ter comparecido a um Sabá noturno presidido pelo Demônio, acrescentando, contudo, ter feito isso para obter dele o poder de cura.23

Finalmente, em 1634, após cinqüenta anos de julgamentos pela Inquisição, os benandanti reconheceram sua identidade com os feiticeiros (strighe e strigoni).24

Um réu confessou ter ungido seu corpo nu com um ungüento especial e ter ido ao Sabá, onde teria visto muitas bruxas celebrando, dançando e tendo relações sexuais indiscriminadas; mas ele afirmou que os benandanti não participaram realmente da orgia. Alguns anos mais tarde, um benandanti admitiu ter feito um pacto com o Demônio, abjurado Cristo e a fé cristã, finalmente, matado três crianças.25 Outros julgamentos puseram em relevo elementos inevitáveis do que já era a imagem tradicional do Sabá das bruxas: os benandanti admitiram ir ao Baile dos feiticeiros, venerar o Demônio e beijar suas partes traseiras. Umas das confissões mais dramáticas ocorreu em 1644. O réu descreveu minuciosamente o Demônio e contou co-mo lhe havia entregado a alma. Ainda mais, reconheceu ter matado quatro crianças com maus feitiços. Contudo, quando se retirou para sua cela, em companhia do vigário da diocese, afirmou que sua confissão inteira havia sido falsa e que não pertencia nem ao grupo dos benandanti nem dos stregoni. Os juizes concordaram que o prisioneiro "confessa tudo o que lhe é sugerido". Não sabemos qual teria sido o veredicto, porque o prisioneiro se enforcou em sua cela. Na realidade, esse foi o último julgamento importante dos benandanti.26

Esse exemplo não confirma totalmente a tese de Murray, porque não faz referência ao "deus de dupla face" ou a organizações complexas baseadas na assembléia de treze bruxas". Além do mais, os benandanti participavam de suas reuniões em ekstasis, ou seja, durante o sono. Contudo, temos, nesse caso dos benandanti, um exemplo do processus através do qual um culto secreto popular de fertilidade transforma-se em prática de magia simples ou até de magia negra, sob pressão da Inquisição.

Um caso paralelo, digno de menção, pode ser visto nos anais do julgamento de Thiess, um lituano de oitenta e seis anos, acusado de licantropia. O julgamento realizou-se em Jürgensburg,em 1691,e sua descrição foi publicada por H. van Bruiningk.27 Cabe a Otto HOfler o mérito de haver dado pela primeira vez a devida importância a esse documento interessantíssimo, reproduzindo as passagens essenciais no apêndice de seu livro Kultische Geheimbünde der Germanen.28 O velho Thiess reconheceu perante seus juízes ser um lobisomem (Wahrwolff) e, como tal, lutar contra o Demônio. Três vezes nas noites de Santa Luzia, antes do Natal, de Pentecostes e de São João, ele e seus companheiros iam a pé, transformados em lobos, até os "confins do mar", ou seja, ao inferno. Lá, eles lutavam contra o Demônio e os bruxos, perseguindo-os como cães. (Em uma dessas ocasiões, bem antes da

época do julgamento, Thiess lutou contra um certo bruxo, de nome Skeistan, e teve seu nariz quebrado por um cabo de vassoura.) Thiess explicou aos juízes que os lobisomens transformavam-se em lobos e desciam ao inferno, a fim de trazer de volta à terra os gêneros roubados pelos bruxos, ou seja, gado, trigo e outros frutos da terra. Se eles não agissem a tempo, os efeitos seriam como aqueles do ano anterior ao julgamento, quando eles não haviam conseguido penetrar pelas portas do inferno e, por não terem podido trazer de volta o trigo e outros cereais, as colheitas tinham sido desastrosas.

Thiess declarou que, por ocasião da morte, as almas dos lobisomens vão para o céu, enquanto as dos bruxos são levadas pelo Demônio. Os lobisomens são inimigos do Demônio, eles são "os cães de Deus". Não fosse sua intervenção ativa, o Demônio conseguiria destruir a terra. Não somente os lobisomens lituanos combatem o Demônio e os seus bruxos, em defesa das colheitas; os lobisomens alemães e russos também o fazem, embora desçam a outros tipos de infernos. Quando os juízes tentaram convencer Thiess de que os lobisomens tinham um pacto com o Demônio ,o ancião protestou vigorosamente; e, ao sacerdote —chamado na esperança de fazer Thiess reconhecer sua culpa — ele gritou que suas ações faziam um bem maior que as do padre. Até o fim do julgamento, Thiess recusou-se a arrepender e foi condenado a dez chicotadas por superstição e idolatria.

Van Bruiningk também faz referência a um fato citado no livro Commentarius de praecipius generibus divinationum...,29 de C. Peucer. Durante uma festa em Riga, um jovem desmaiou e um dos presentes reconheceu nele um lobisomem. No dia seguinte, o jovem contou que havia lutado contra uma bruxa que voava na forma de uma borboleta. (Peucer comenta que, de fato, os lobisomens se gabavam de afugentar as bruxas.) Carlo Ginzburg estabelece uma analogia correta entre os benandanti e os lobisomens lituanos e os xamãs, que descem extaticamente aos infernos, a fim de salvar sua comunidade.30 Por outro lado, não devemos nos esquecer da crença comum aos povos do norte da Europa de que os guerreiros mortos e os deuses combatem as forças do Demônio.31

PARALELOS ROMENOS: STRIGOI E A "TROPA DE DIANA"

Discutiremos agora uma outra área de estudo infelizmente negligenciada pela cultura ocidental, ou seja, as tradições folclóricas romenas. Nelas encontramos uma cultura popular arcaica que se desenvolveu sob um controle eclesiástico menos rígido do que nas demais regiões da Europa central e ocidental. Além disso, a Igreja romena, como as demais igrej as greco-

ortodoxas da Europa Oriental, não possuiu uma instituição análoga à.Inquisição; em conseqüência, embora não.se desconhecessem as heresias, não houve perseguição sistemática e maciça às bruxas. O fator mais importante do desenvolvimento das tradições folclóricas próprias está na autonomia lingüística do romeno, uma língua românica que não sofreu a influência do latim eclesiástico e escolástico, donde ser um desenvolvimento direto do latim vulgar falado na província da Dacia nos primeiros séculos de nossa era. Esse caso de arcaísmo linguistico é de grande valia na compreensão da bruxaria européia.

Minha análise limitar-se-á a dois termos de importância decisiva para a questão em pauta: striga, a palavra latina para "bruxa", e Diana, a deusa romana que se tornou a entidade máxima delas.32 'Em romeno, vocábulo striga tornou-se strigoi, significando "bruxa", viva ou morta (caso em que é um vampiro). As strigoi vivas nascem com a coifa; quando alcançam a maturidade, elas se cobrem com a coifa e se tornam invisíveis. Diz-se que tem poderes sobrenaturais; por exemplo, podem entrar em casas a portas fechadas ou brincar desarmadas com lobos e ursos. Realizam todos os malefícios imputados às bruxas: causam epidemia no homem e no gado, imobilizam ou desfiguram homens, provocam secas, "segurando" a chuva, roubam o leite às vacas e, sobretudo, enfeitiçam os homens.33 As strigoi podem transformar-se em cães, gatos, lobos, porcos, sapos e outros animais.34 Supõe-se que saem em noites especiais, principalmente nas noites de São Jorge e Santo André e, quando voltam, dão três cambalhotas e recuperam a forma humana. Suas almas deixam os corpos e cavalgam cavalos, vassouras e barris. As strigoi reúnem-se fora das aldeias, em um local isolado ou "nos confins do mundo, onde não cresce a grama". Uma vez lá, elas tomam a forma humana e começam a lutar entre si, usando davas, machados, foices e outros instrumentos. Lutam durante toda a noite ,mas, nofinal, gritam e se reconciliam entre si. Voltam para casa, exaustas, pálidas, sem saber o que lhes aconteceu, e adormecem profundamente.35 Infelizmente, nada se sabe a respeito do significado ou finalidade dessas batalhas noturnas. Fazem-nos lembrar dos benandanti e também dos Wilde Heer, a tropa dos mortos tão comum na Europa Central e Ocidental. Contudo, os benandanti estavam lutando precisamente contra as striga, enquanto as strigoi romenas lutavam entre si, sendo que suas batalhas sempre terminavam com lamentos gerais e reconciliação. Quanto à analogia com os Wilde Heer, falta-lhes o traço mais característico: o barulho terrífico que amedronta toda a aldeia.36 De qualquer modo, as bruxas romenas ilustram a autenticidade de uma configuração pré-cristã, cujos traços característicos são as viagens oníricas e o combate estático ritual, formas atestadas em muitas regiões da Europa.

Passemos para a segunda palavra latina que teve função importante nas crenças populares romenas: "Diana". A história dessa deusa na antiga província da Dá-cia (a região cárpato-danubiana habitada atualmente pelos romenos) pode esclarecer de maneira não esperada o desenvolvimento da bruxaria européia de modo geral. Com efeito, entre os povos europeus de línguas neolatinas — italiano, francês, espanhol e português — pode-se suspeitar que as referências medievais a crenças e rituais em honra a Diana, de modo geral, refletem as idéias de monges cultos familiarizados com fontes escritas latinas. Tal suspeita se desfaz no caso da história de Diana, entre os romanos. O próprio nome da deusa tomou-se, em romeno, zfna ((dziana), com o significado de "fada". Há, além disso,outra palavra da mesma raiz,zfnatec, com o significado de "aquele(a) que é estouvado, desmiolado ou louco", ou seja, "tomado" ou possuído por Diana ou pelas fadas.37 É bastante provável que o nome Diana tenha substituído o nome local da deusa autóctone traco-gética.3$ De qualquer modo, é indubitável a antigüidade dos rituais e crenças relacionados com a Diana romena.

Quanto às zine, as fadas que demonstram em seu próprio nome a descendência de Diana, caracterizam-se por ter uma personalidade bastante ambivalente. Elas podem ser cruéis e, por esse motivo, é mais seguro não pronunciar o seu nome. Costuma-se referir a elas como "As Sagradas", "As Munificentes", "As Rosalia" ou simplesmente, "Elas" (iele). As fadas são imortais, mas têm a aparência de lindas jovens, travessas e fascinantes. Vestem-se de branco, com o seio nu, e são invisíveis durante o dia. Dotadas de asas, voam pelos ares, especialmente durante a noite. Gostam de cantar e dançar e o local onde dançam parece queimado pelo fogo. Elas causam doenças nas pessoas que as vêem dançar ou que não respeitam certar interdições. Entre as doenças mais comuns causadas pelas fadas estão as afecções psicomentais, o reumatismo, a hemiplegia, a epilepsia, a cólera e a praga.39

OS CALUSARI — DANÇARINOS CATÁRTICOS

Todas as doenças são passíveis de cura pelo ritual coreográfico e catártico de um grupo de dançarinos que formam uma espécie de sociedade secreta (Mahnerbund) chamada calusari, nome derivado do vocábulo romeno para "cavalo", Cal (lat. caballus).40 Surpreendentemente, a protetora dessa sociedade secreta é a "Rainha das Fadas" (Doamna Ztnelor) — metamorfose romena de Diana. Ela é também chamada Irodiada (=Herodiada) ou Arada, ambos os nomes famosos entre as bruxas da Europa Ocidenta1.41 Não

podemos entrar em detalhes nesse ensaio quanto ao critério de sele,.ão, instrução ou iniciação de um grupo de sete, nove ou onze rapazes por um líder mais velho. Basta dizer que a instrução é feita em florestas ou lugares isolados e consiste, principalmente, em aprender um grande númc ro de danças, principalmente acrobáticas. Os calusari armam-se de cajados e espadas e carregam uma cabeça de cavalo feita de madeira e uma "bandeira" sobre a qual eles juram respeitar as convenções e regras calusari, ser como irmãos entre si, observar voto de castidade nos próximos nove (ou doze ou quatorze dias), não divulgar para uma pessoa de fora do grupo o que irão ver ou ouvir, e obedecer ao líder. Após o "juramento", a "bandeira" com plantas medicinais atadas às suas bordas é hasteada, e os calusari são proibidos de falar, por medo, dizem, de se transformar em objeto de malefício das zíne.42

O atributo central e específico dos calusari é sua perícia acrobática e coreográfica, especialmente sua habilidáde de dar a impressão de voar. É óbvio que saltar, pular, cabriolar, mover-se repentinamente indicam o galope de um cavalo, e, ao mesmo tempo, o vôo e a dança das fadas (zíne). Com efeito, aqueles que se supunha ter sido objeto de encantamento pelas fadas começam a pular, gritar "como os calusari" e "parecem não tocar o solo". As relações entre os calusari e as zine são paradoxalmente equivalentes: os dançarinos pedem e contam com a proteção de Herodiada, mas também correm o risco de ser vítimas de seu grupo de subordinadas, as fadas. Os calusari imitam o vôo das zine, mas, ao mesmo tempo, identificam-se com a imagem do cavalo, um símbolo masculino e "heróico" por excelência. Esse relacionamento ambivalente entre as zine e os calusari fica patente também em seus padrões de comportamento e em suas atividades. Durante aproximadamente duas semanas, os calusari visitam as aldeias e povoados vizinhos, acompanhados de 'ois ou três tocadores de rabeca, dançando, brincando e, algumas vezes, tentando curar as vítimas das fadas. Acredita-se que durante o mesmo período, ou seja, da terceira semana depois da Páscoa até mais ou menos o Domingo de Pentecostes, as zine estejam voando, cantando e dançando, especialmente à noite; pode-se ouvir seus guizos, tambores e outros instrumentos musicais, porque as fadas têm a seu serviço rabequistas, tocadores de gaita de fole e até um porta-bandeira.43 A proteção mais eficaz contra os encantamentos das fadas são o alho e a artemísia, ou seja, as mesmas plantas mágico-medicinais que estão presas ao mastro da bandeira dos calusari. Os calusari mastigam alho até não mais suportar e, no decorrer de um processo de cura. o líder cospe alho no rosto do paciente.44

Os elementos militares, para — Miinnerbund dos calusari, são evidentes: a bandeira, a espada, a cabeça de cavalo de pau, os cajados. Além

disso, quando os dois grupos de calusari se defrontam, travam uma luta violenta. Por ocasião da volta do grupo à aldeia, a dramatização final chama-se "guerra". Sua bandeira é fixada solidamente ao solo e um calusari sobe pelo mastro e grita: "Guerra, meus amigos, guerra!"45 Embora a prestação de juramento se faça em nome de Deus, a encenação mítico-ritual interpretada pelos calusari não tem nada a ver com o Cristianismo. Pode-se supor que, nos primeiros tempos, as autoridades eclesiásticas tenham lutado contra eles, até com certa violência, uma vez que certas características primitivas, documentadas no século XVII, desapareceram. Contudo, ainda no fim do século XIX, os calusari eram, em algumas regiões, excluídos da comunhão por três anos, até que, finalmente, a Igreja resolveu tolerá-los.46

A UNIÃO DOS CONTRÁRIOS: SANTOADERI E ZINE

A origem dos calusari é obscura e eu não tentarei discuti-la no momento.47 Contudo, citarei um caso paralelo, ilustrativo da relação ambivalente entre as zine e os calusari. Nas crenças populares romenas, uma função importante é exercida por sete ou nove figuras mitológicas chamadas Sântoaderi (derivando seu nome de São Teodoro). Essas figuras são descritas como rapazes de pés longos e cascos, de crinas cobertas por mantos; visitam as aldeias, cantando e tocando seus tambores, aparecendo inesperadamente e depois desaparecendo misteriosamente. Ouve-se o som metálico de seus pés, munidos de pesadas ferraduras. Eles dançam sobre os corpos de suas vítimas ou as prendem com correntes, causando, com isso, dores reumáticas. As meninas, principalmente, têm medo dos Sântoaderi e não ousam se aventurar fora de casa nas três noites anteriores à terça-feira de Carnaval. A maior parte desses elementos parece ser sobrevivente de um velho Mdnnerbund, com sua violência característica visando aterrorizar as mulheres.48

Apesar disso, na noite de São Teodoro, as jovens solteiras vão à floresta ou sobem ao topo de uma colina e, em redor de uma fogueira, dançam e cantam em coro: "Teodoro, São Teodoro, faze com que os cabelos das jovens cresçam como rabos de cavalos. Dou-te pão e castanhas, dá-me doces lábios." Elas cantam e dançam até a alvorada, quando, então, retornam à aldeia, colhendo todos os tipos de ervas e flores que encontram no caminho. Aquilo que conseguem apanhar é, então, fervido em água, com a qual elas lavam seus cabelos. Assim, elas acreditam que irão se casar logo. Dessa forma, o santo padroeiro das mulheres, e particularmente das jovens, é invocado por elas para fazer seus cabelos tão belos quanto a crina dos cavalos e para apressar seu casamento.

Em suma, há uma relação curiosa entre as zine e os Sântoaderi: ambos os grupos viajam pelo ar numa data específica, dançando e cantando, acompanhados por tocadores de rabeca. Ambos causam doenças específicas àqueles que violam certas interdições; ambos estão misteriosamente associados às plantas medicinais e mágicas (no caso das fadas, algumas ervas específicas servem para afastá-las e outras plantas, colhidas em nome de São Teodoro, apressam o casamento das jovens). Além disso, vinte e quatro dias após a Páscoa, há uma festa em que as fadas encontram os Sântoaderi e brincam com eles, oferecendo finalmente a cada um, um buque de uma flor especial (Melites melissophylum, uma espécie de menta ou bálsamo).49 Essa festa enfatiza o desejo de reunir duas classes de seres sobrenaturais que representem para a sociedade humana forças diferentes mas igualmente maliciosas.

Esses cavaleiros "mitológicos", osSântoaderi, não podem ser identificados com o grupo iniciático e catártico dos calusari, embora esses últimos sejam também designados como "cavaleiros". Contudo, essa configuração folclórica que aproxima duas classes de seres mitológicos — as fadas e os Sântoaderi — tem um paralelo interessante na configuração mítico-ritual dos calusari: uma sociedade secreta para Mannerbund, famosa por seus poderes de cura das vítimas das zinc', e sob a proteção de "Diana", a Rainha das Fadas (Doamna Zfnelor). Embora os calusari usem figuras e substâncias apotropaicas (por exemplo, o cavalo, as plantas medicinais) para se aetenaer das fadas (zine), suas técnicas catarticas e terapêuticas baseiam-se principalmente numa coreografia particular que imita o modo de ser e o comportamento das fadas. Em última analise, o fenômeno dos calusari implica sistematicamente numa fusão de idéias e técnicas mágico-religiosas opostas, embora complementares. A sobrevivência curiosa dessa configuração primitiva é explicada pelo fato de "princípios" antagônicos, cuja oposição foi atenuada e aproximada — doença e morte, saúde e fertilidade — haverem sido representados por uma das mais sugestivas personificações da díade feminino-masculino primordial, as fadas e os heróicos cavaleiros catárticos.

Essa configuração primitiva, pré-cristã, sobreviveu unicamente na Romênia, sofrendo inevitáveis modificações e perdas de alguns elementos originais. É desnecessário acrescentar que a origem e o desenvolvimento dessa forma mítico-ritual não explica a origem da bruxaria ocidental. Contudo, os documentos romenos realmente contribuem, de maneira significativa, para nossa compreensão do processo que resultou nos fenômenos da bruxaria e da magia negra na Europa Ocidental. Em primeiro lugar, não pode haver dúvida quanto à continuidade de alguns ritos e crenças pagãs importantes, principalmente no que diz respeito à fertilidade e saúde. Em segundo lugar,

essas configurações mítico-rituais envolveram a luta entre dois grupos de forças opostas, embora complementares, representados por figuras mitológicas (e, posteriormente, folclóricas) personificadas ritualmente por rapazes e moças (cf. benandanti, striga, calusari). Em terceiro lugar, ao combate cerimonial seguia-se a reconciliação entre os grupos contrários. Em quarto lugar, essa bipartição ritual da coletividade implicava numa certa ambivalência, porque um dos grupos opostos sempre assumia o aspecto negativo do antagonismo, expressando, com isso, o processo da vida e da fertilidade cósmica; além disso, em um determinado momento da história, ou em certas ocasiões, a personificação do principio negativo chegou a ser interpretada como uma manifestação do mal.50 Esse parece ter sido o caso das strigoi romenas e, também, até certo ponto, das zinc, as fadas pertencentes à "tropa de Diana". Sob pressão da Inquisição, uma modificação semelhante ocorreu com os benandanti. No Ocidente, esse processo foi consideravelmente mais complexo, devido à associação logo estabelecida entre quaisquer sobrevivências mítico-rituais, as práticas satânicas e, finalmente, as heresias. Com essas observações, é óbvio que não quero sugerir que a bruxaria e a magia negra nunca existiram em toda parte, na Europa, e desde tempos imemoriais. Contudo, tais práticas restringiam-se a alguns indivíduos. Aquilo que os autores medievais chamaram de bruxaria, e que deu origem à caça às bruxas dos séculos quatorze, dezesseis e dezessete, tem seus fundamentos em algumas configurações primitivas mítico-rituais comparáveis àquelas sobreviventes entre os benandanti italianos e na cultura popular romena. Por ocasião de' crises religiosas e sociais, sob pressão econômica ou eclesiástica, é possível que tais sobrevivências populares tenham recebido, espontaneamente, ou em conseqüência dos tribunais da Inquisição, uma nova orientação, especificamente no sentido da magia negra.

LUCERNA EXTINCTA

Passemos à segunda acusação que se costumava fazer às bruxas: suas práticas orgiásticas. Um dos primeiros testemunhos foi obtido por Stephen de Bourbon, Inquisidor no norte da França a partir de 1235. Uma mulher confessou-lhe a seguinte história:

Sua patroa freqüentemente a levava para um lugar subterrâneo onde uma multidão de homens e mulheres se reunia à luz de tochas e velas, em redor de um grande vaso onde se havia colocado um bastão (um rito de fertilidade?). O líder, então, invocava Lúcifer a vir até eles. Nesse momento, um gato de aparência horrível aparecia no quarto. Depois de mergulhar sua cauda

na água, ele aspergia os presentes. Então, apagavam-se as luzes e as pessoas se entregavam a práticas sexuais.51

Com poucas variações, essa é a descrição do Sabá das bruxas que se registra com grande freqüência nos séculos seguintes. Os elementos característicos são: o encontro num local subterrâneo, a evocação e o aparecimento de Satã, a extinção das luzes seguida de práticas sexuais indiscriminadas. Essa monotonia torna-se inesperadamente significativa quando se constata que, a partir do começo do século XI, exatamente a mesma acusação foi levantada contra os diversos movimentos reformistas considerados heréticos. Dessa forma, em 1022, na cidade de Orleães, um grupo de reformistas foi acusado de praticar orgias sexuais em cavernas subterrâneas e casas abandonadas. De acordo com a denúncia feita, os devotos entoavam os nomes dos demônios; e, quando um espírito mau aparecia, as luzes eram extintas e cada membro do grupo se entregava a quem estivesse mais próximo, fosse mãe, irmã ou freira. "As crianças concebidas por ocasião dessas orgias eram queimadas oito dias após o nascimento... e de suas cinzas fazia-se uma substância usada numa imitação sacrilega da comunhão cristã." 52

Tais acusações tornaram-se costume e eram repetidas a respeito de cada indivíduo ou grupo acusado de heresia. Um relato, datado de 1175, diz que os hereges de Verona se reuniam num local subterrâneo e, depois de ouvir um sermão sacrílego, apagavam as luzes e se entregavam à orgia.5 3 Exatamente as mesmas acusações foram feitas contra os Patarinos, hereges alemães, e os Cátaros.54 No século XIII, os Irmãos do Espírito Livre, do Reno, os Apostólicos, da Itália Setentrional, os Luciferanos, que apareceram na Alemanha a partir de 1227, e os Adamitas Boêmios, nos séculos XIV e XV, foram acusados de se entregar a orgias sexuais em lugares subterrâneos.55 De acordo com Konrad de Marburg, o primeiro inquisidor papal na Alemanha, os membros das seitas (do século XIII) costumavam se reunir num local secreto; o demônio aparecia sob forma de um animal e, depois de cânticos e uma breve liturgia, apagavam-se as luzes e tinha lugar uma orgia heterosexual.56 Nos séculos XIV e XV, tanto os Valdenses quanto os Cátaros foram associados com mais intensidade às bruxas ou vice-versa. Dizia-se que os Cátaros reuniam-se à noite e, depois de ouvir sermões e receber sacramentos sacrílegos. festejavam e bebiam, após o que as luzes eram apagadas.57 A mesma acusação foi feita contra os Irmãos do Livre Espírito 58 e mesmo contra os Fraticelli (ou seja, os franciscanos reformistas): os últimos "realizavam sua orgia depois de apagadas as luzes e matavam as crianças nascidas desta ocasião, moendo seus ossos para obter um pó sacramental".59

Devemos lembrar que as mesmas acusações — orgias sexuais, canibalismo, incesto — foram feitas pelos pagãos contra os cristãos. E os escritores cristãos, desde Aristides e Justino Mártir até Tertuliano e Minucius Felix, repetidas vezes tentaram refutar os chavões que se tornaram tão populares após o julgamento de Orleães, ou seja, a extinção da luz, orgias, incesto e infanticídio ritual, seguidos de comunhão canibalesca, usando a carne e o sangue das crianças. No século III, os autores cristãos começaram a acusar os pagãos de ritos perversos e canibalescos. Contudo, sua campanha real foi dirigida contra os hereges cristãos. Já no ano 150, Justino Mártir acusava os hereges de orgias sexuais, incesto e antropofagia "com as luzes apagadas" (aposbennuntes tous luchnous).60 A mesma fórmula foi usada por Clemente de Alexandria contra os Carpocrácios, Montanistas e Gnósticos. Agostinho afirmava que lucerna extincta e orgias sexuais eram praticadas pelos Maniqueístas. Acusações análogas foram repetidas entre os séculos VII e IX contra os Messalianos, Paulicianos e Rogomilos.61

Nenhum pesquisador aceitará tais acusações, indiscriminadamente levantadas contra as bruxas medievais, movimentos reformistas ou "heréticos", assim como contra os primeiros cristãos, grupos gnósticos e seitas. Por outro lado, parece difícil admitir que reuniões e orgias sexuais ritualísticas após a extinção ritual das luzes, podem ser explicadas satisfatoriamente como pura invenção, consciente ou inconscientemente usada contra um grupo minoritário desprezado. É verdade que expressões como in loco subterraneo ou lucerna extincta tornaram-se lugares comuns poderosos e populares. Contudo, se um chavão não é prova de ação que ele incrimina, também não chega a ser prova de sua inexistência. Tais chavões pertencem a universos imaginários, e, no momento, começamos a reconhecer a importância da misteriosasur-realité expressa por qualquer universo imaginário. Assim, a fórmula "extinção das luzes" é encontrada na descrição de algumas práticas orgiásticas na Ásia Central. E entre os círculos Xáticos e Tântricos do Himalaia, especialmente no Garhwal, a orgia ritual era chamada coli — marg, porque cada homem recebia, como parceira no rito, a mulher cujo peitilho ele havia obtido por sorte (coli =pano do seio). Também os rasamandali, literalmente "círculos de divertimento", dos Vallabhacaryas freqüentemente degeneram em orgias.62 A autenticidade de alguns destes depoimentos tem sido contestada. Contudo, pelo que sabemos das seitas russas e também da seita dos inocentistas da Bessarábia, essas orgias não eram totalmente improváveis.63

Além disso, orgias rituais — em alguns casos precedidas pela extinção das luzes — são comprovadas entre povos tão diferentes quanto os curdos, os tibetanos, os esquimós, os malgaxes, os ngadju dyaks e os

australianos. Os motivos desses rituais são de natureza vária, mas, geralmente, eles são realizados a fim de se evitar uma crise cósmica ou social — seca, epidemia, fenômenos metereológicos estranhos (por exemplo, a aurora australis) — ou com a finalidade de dar apoio mágico e religioso a algum acontecimento auspicioso (um casamento, o nascimento de uma criança,etc.), através da liberação ou intensificação dos poderes da sexualidade.64 Por ocasião de um acontecimento potencialmente perigoso ou feliz, a prática sexual indiscriminada e excessiva faz com que a coletividade volte à época fabulosa das origens. Essa finalidade fica nitinamente evidente no costume de orgias periódicas, por ocasião do final do ano ou com intervalos sagrados específicos. Com efeito, esse é, sem dúvida, o tipo de orgia ritual mais antigo que revela a função original da prática sexual coletiva. Esses rituais fazem com que se volte ao momento primordial da criação ou ao estado de felicidade completa dos primórdios da humanidade, quando não existiam nem tabus sexuais nem convenções morais ou sociais. Talvez os ngadju dyaks e algumas tribos australianas forneçam os exemplos ilustrativos mais impressionantes desta crença.

ORGIAS RITUAIS E A NOSTALGIA PELAS "ORIGENS"

Para os ngadju dyaks, o fim do ano significa o fim de uma era e, também, o fun de um mundo. As cerimônias mostram claramente que se dá o retorno à época pré-cósmica, ao tempo da sacralidade total. De fato, durante esse tempo sagrado por excelência, toda a população da aldeia vive novamente na idade primordial (ou seja, pré-cosmogônica). Regras e proibições são suspensas, uma vez que o mundo não mais existe. Enquanto esperam uma recriação do mundo, a vida da comunidade se passa junto da divindade primordial, mais exatamente em total identificação com ela. A orgia se processa de acordo com os mandamentos divinos e os participantes recuperam para si a divindade total. Como observa Scháier, "não se trata de uma ausência de ordem (embora assim nos pareça), mas de uma outra ordem".65

No caso dos dyaks, pode-se interpretar a orgia ritual como um desejo de volta à perfeita totalidade primordial existente antes da Criação. Há, contudo, outras formas de manifestação dessa nostalgia pelas origens. As tribos arunta, da Austrália Central„comemoram os atos criadores de seus antepassados míticos em suas perambulações pela terra. Para os arunta, aquela época maravilhosa equivale à era paradisíaca. Nessa época, não só os animais se deixavam facilmente capturar e havia abundância de água e frutas, mas também os antepassados estavam livres de uma série de inibições e

frustrações, obstáculos inevitáveis na vida dos seres humanos em comunidaaes organizadas.66 Os arunta ainda acreditam nesse paraíso primordial. Pode-se interpretar os bravos períodos de orgias rituais, quando todas as interdições são suspensas, como voltas efêmeras à liberdade e à perfeita felicidade gozadas pelos antepassados.67

Tal nostalgia religiosa pelos tempos beatíficos das origens míticas parece acompanhar sempre a história da humanidade. Os adamitas, membros de uma seita boêmia dos séculos XIV e XV, procuravam recuperar o estado de inocência em que viveu Adão — antepassado mítico comum a eles e a nós. Por isso, eles andavam nus e praticavam o amor livre, homens e mulheres vivendo juntos em promiscuidade sexual, perfeita e desinibida.68 No início do século XIV, Lazarus, um monge do Monte Atos, ex-bogomilo, fundou sua própria seita, proclamando o nudismo como o meio de se recuperar o estágio anterior à Queda.69 Uma outra seita, fundada pelo pregador itinerante Teodósio, não somente recomendava a nudez ritual, mas incentivava seus adeptos a entregarem-se a excessos orgiásticos, a fim de receberem a graça do arrependimento.70 Uma motivação semelhante justificava, nos séculos XIX e XX, o comportamento dos inocentistas russos: eles viviam praticamente nus, em cavernas subterrâneas, e adotavam exclusivamente a relação sexual indiscriminada, na esperança de ser redimidos pela enormidade de seus pecados.71

Hesita-se em atribuir esse tipo de comportamento aos cristãos ou membros de seitas dentro do Cristianismo. A demonização judeu-cristã da sexualidade fez com que qualquer tipo de orgia fosse considerado prática satânica e, conseqüentemente, um sacrilégio, merecendo a punição mais severa. Contudo, como é bem sabido, a sacralidade da vida sexual não foi extirpada nem do Judaísmo nem do Cristianismo. A razão disso está não somente no fato de serem a nudez ritual e a relação sexual cerimonial poderosas forças mágico-religiosas, mas também por exprimirem nesse contexto judeu-cristão a nostalgia por uma existência humana de perfeita felicidade, correspondente ao estado paradisíaco antes da Queda. Dentro da perspectiva religiosa, a grande desgraça em que caíram os nossos primeiros pais implica, entre outras calamidades, na interdição da nudez ritual e na perda da inocência sexual espontânea. Por isso, tentativas de recuperação dos poderes e das graças perdidas eram, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, acompanhadas de uma modificação radical do comportamento sexual.

É difícil, senão impossível, distinguir os elementos reais dos imagindrios nos testemunhos prestados pelas bruxas sobre as suas "orgias"

secretas. Um grande número de depoimentos foi, obviamente, obtido em tribunais eclesiásticos, católicos, luteranos ou calvinistas. Essa insistência sobre os mesmos velhos lugares-comuns demonstra que os teólogos cristãos estavam bastante cientes dos poderes mágico-religiosos da sexualidade. Tais poderes podiam transformar os cristãos em hereges sacrílegos e, finalmente, em seres perigosos e demoníacos. Tratava-se apenas de uma rotina conveniente denunciá-los como adoradores do Demônio. O fato decisivo estava em que, imaginárias ou não, as orgias das bruxas, assim como as dos hereges, traziam perigo às instituições sociais e teológicas, uma vez que liberavam nostalgias, esperanças e desejos, cujo fim último não correspondia ao ideal cristão de existência. Levando em consideração que, de modo geral, as populações rurais são apenas moderadamente interessadas em sexo, parece evidente que tais excessos sexuais cerimoniais buscavam outros objetivos além da simples gratificação dos sentidos.

Não era o simples desejo carnal que levava as mulheres do campo a se tornarem bruxas: era a esperança secreta de que, quebrando tabus sexuais e participando de orgias "demoníacas", elas conseguiriam, de algum modo, superar sua própria condição. Em última análise, eram as forças mágico-religiosas das práticas sexuais proibidas que as atraíam para a bruxaria, mesmo que tais aventuras sacrílegas fossem realizadas num universo imaginário. Com efeito, a maior parte das bruxas refere-se à ausência de prazer em suas relações com o Demônio. A julgar por seus depoimentos, tais experiências parecem-nos mais provas iniciatórias difíceis do que uma partie de plaisir. Esse traço doloroso das orgias das bruxas era bastante conhecido, e não somente entre aqueles que acabaram por se tornar suspeitos de bruxaria. Ë óbvio que os promotores dos tribunais podiam forçar as acusadas a admitirem ter praticado a relação sexual com o Demônio. Contudo, há casos de testemunhos espontâneos prestados por jovens, descrevendo amplamente e com detalhes minuciosos, seu rapto "iniciatório" pelo Demônio — até que exames médicos provassem serem elas virgens.72

Concluindo: é possível enquadrarmos as práticas orgiásticas reais ou imaginárias das bruxas européias num certo padrão religioso. Em primeiro lugar, as orgias sexuais expressam um protesto radical contra as situações sociais e religiosas da época — um protesto causado e alimentado pela esperança de se recuperai uma perfeição beatífica perdida, isto é, aquela das "origens" fabulosas, um ideal que persegue a imaginação humana, principalmente em épocas de crises. Em segundo lugar, a possibilidade de os chamados elementos satânicos das orgias das bruxas serem imposições feitas pelos tribunais; em última análise, os lugares-comuns satanistas tornaram-se a

principal arma utilizada nas denúncias feitas durante a caça às bruxas. Contudo, é possível que tais práticas, descritas como satânicas, fossem realmente realizadas; em tais casos, exprimiriam uma revolta contra instituições cristãs fracassadas em sua tarefa "redentora" do homem, e especialmente uma revolta contra a decadência da Igreja e a corrupção da hieraquia eclesiástica. Além do mais, deve-se levar em conta a atração irresistível que o mal exerce em certos tipos de personalidade. Em terceiro lugar, quaisquer que tenham sido as causas, um fato importante permanece: as práticas orgiásticas revelam uma nostalgia religiosa, um desejo imperioso de se voltar a uma fase primitiva de cultura — o tempo paradisíaco das "origens" fabulosas.

Algo semelhante vem acontecendo em nossos dias, principalmente na cultura jovem. Primeiramente, há uma insatisfação total para com as instituições existentes — religiosas, éticas, sociais e políticas. Tal ruptura com o passado é existencialmente ambivalente: por um lado, expressa-se através da agressividade e rebelião contra todos os tipos de regras e dogmas e o chamado "establishment", todos inconscientemente associados à perseguicão e à tirania :lr uma espécie inquisicão morfema. Por outro lado, a rejeição das estruturas sociais e dos valores morais modernos, que implica numa rejeição da civilização e, em última análise, da história, tem um significado religioso dificilmente reconhecido como tal. Com efeito, nota-se entre alguns grupos da cultura jovem a redescoberta da "religião cósmica" e da dimensão sacramental da existência humana. Elementos reveladores dessa tendência são, por exemplo, a comunhão com a natureza, a nudez ritual, a desinibida espontaneidade sexual, a vontade de viver exclusivamente o presente e outros. Além disso, o interesse pelo oculto, tão característico da cultura jovem, também indica o desejo de reanimar velhas crenças e concepções religiosas, perseguidas ou não-totalmente aceitas pelas igrejas cristãs (astrologia, magia, gnose, alquimia, práticas orgiásticas), e o desejo de descobrir e desenvolver métodos não cristãos de salvação (Ioga, Tantra, Zen-budismo, etc.).

Todos esse traços da cultura jovem têm algo a ver com o mesmo impulso fundamental: ir além dos universos significativos de nossos pais e avós e recuperar o sentido e a felicidade das "origens"; daí a esperança de se descobrir um novo e criativo modo de existência no mundo.

NOTAS

1 Este trabalho foi apresentado pela primeira vez como a John Nuveen Lecture, pronunciada em maio de 1974 na Universidade de Chicago. Uma versão revista e aumentada foi publicada em History of Religions, 14: 149-72, 1975.

2 DELCAMBRE, Etienne. Le Concept de la sorcellerie dans le duche de Lorraine au XVIe et XVIIe siècle. Nancy, 1948-51; TREVOR-ROPER, H. R. The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries and other essays. Nova Iorque, 1969. (Um Harper Torchbook que reedita os capítulos 1-4 de The Crisis of the seventeenth century.- religion, the reformation and social change. 1968.); RUSSEL. Jeffrey Burton. Witchcraft in the middle ages. Ithaca, Nova Iorque, 1972 (com uma vasta bibliografia, p. 350-77); THOMAS, Keith. Religion and the decline of magic. Nova Iorque, 1971. Ver também MONTER, E. W., ed. European witchcraft. Nova Iorque, 1969; The Historiography of European witchcraft: progress and prospects. Journal of Interdisciplinary History, 2: 435-51, 1972.

3 HANSEN, Joseph. Zauberwahn, Inquisition and Hexenprozess in Mittelalter and die Enstehung der grossen Hexenverfolgung. Munique, 1900 (reed. Munique,1964); QUELLEN and Untersuchungen zur Geshichte des Hexenwahns and der Hexenverfolgung in Mittelalter. Bonn,1901 (reed. Hildescheim,1963); LEA, H. C. The History of the Inquisiton in the Middle Ages. Nova Iorque, 1883. 3 v. (reed. Nova Iorque, 1957); HOWLAND, Arthur., ed. Materials toward a history of witchcraft. Filadélfia, 1939. 3 v. (reed. Nova Iorque, 1957).

4 HANSEN. Zauberwahn. p. 328; cf. RUSSEL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 34.

5 Cf. HISTORY OF THE INQUISITION, 3: 539; RUSSEL, op. cit., p. 31. Sobre George Lincoln Burr, ver RUSSEL, op. cit., p. 32 e 298, n. 9.

6 Ver SUMMERS, Montague. The History of witchcraft and demonology. Londres, 1926 (reed. Nova Iorque, 1956); .The Geography of Witchcraft. Londres, 1927; .Witchcraft and black magic. Londres, 1946. Os livros de Summers são "erráticos e discutíveis, mas não deixam de ter valor" (RUSSEL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 30).

7 Ver, p. e., ELIADE, M. Yoga: immortality and freedom. Nova Iorque, 1958. p. 296 ss., 419 ss.

8 Falhas agravadas em seus trabalhos posteriores: The God of the Witches (Londres, 1934; 2 ed, 1952) e The Divine King in England (Londres, 1954).

9 ROSE, Elliot. A Razor for a goat: a discussion of certain problems in the history of witchcraft and diabolism. Toronto, 1962. p. 16. Numa nota de pé de página (The European witch-craze. p. 116, n. 1.), Trevor-Roper escreve: "As criações fantasiosas da falecida Margareth Murray não devem nos prender. Elas foram desfeitas de maneira justa e um pouco exacerbada, talvez por um conhecedor da matéria, como sendo 'palavrório insípido' " (EWEN C. L. Some witchcraft criticism. 1938).

10 RUSSEL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 38.

11 A idéia de um "pacto" para renunciar a Cristo e prestar culto ao Demônio apareceu pela primeira vez no século oitavo (ver ibidem, p. 65 ss.).

12 GINZBURG, Carlo. I Benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento. Turin, 1966.

13 Ibidem, p. 8-9.

14 Embora esse sigilo fosse algumas vezes quebrado por loquacidade ou vanglória.

15 Ibidem, p. 19 e n. 2 . Uma vasta bilbiografia sobre as crenças e rituais relacionados com a coifa pode ser encontrada em FORBES, Thomas R. The Social history of the caul. Yale Journal of Biology and Medicine, 25: 495508, 1953.

16 GINZBURG, op. cit., p. 18. Quando na prisão, um dos acusados prontificou-se a abjurar, pois um anjo lhe havia dito que seus atos eram diabólicos (p. 14).

17 Ver os documentos citados; ibidem, p. 28.

18 Sobre essa configuração mítico-ritual, ver ELIADE, M. The Quest: history and meaning in religion. Chicago, 1969. p. 165 ss.

19 GINZBURG, op cit., p. 34.

20 Ibidem, p. 35.

21 Somente em 1532 alguns desses discípulos de Diana admitiram, sob tortura, haver profanado a Cruz e os sacramentos (ver os documentos citados em GINZ BURG, op. cit., p. 36).

22 Ver ibidem, p. 87 ss.

23 Ibidem, p. 110.

24 Ibidem, p. 115 ss.

25 Ibidem, p. 133-34.

26 Ibidem, p. 148 ss. Contudo, ainda em 1661, alguns benandanti tinham a coragem de proclamar que lutavam pela fé cristã contra os stregoni (p. 155). Em dois casos de maleficium, julgados entre 1384 e 1390, em Milão, Russel reconhece alguns traços de crenças análogos àqueles dos benandanti(RUSSELL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 212).

27 DER WERWOLI- in Livland and das letzte im Bendeschen Landgericht and Dorptschen Hofgericht i. Jarh 1962 deshalb stattgehabte Strafverfahren. Mitteilungen aus der livlandischen Geschichte, Riga, 22: 163-220, 1924-28.

28 Frankfurt am Main, 1: 345-51, 1934.

29 Wittenberg, 1580. p. 133V-134r.

30 I BENANDANTI: ricerche sulla stregonia e sui culti agrari tra cinquecento e seicento. p. 40.

31 Cf., inter alia, HOFLER, Otto. Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen. Viena, 1973. p. 15, 234 et passim.

32 "Striga, ae. "bruxa, vampiro; forma popular de'strix, strigis'. ERNOUT, A. & MEILLET, A. Dictionnaire etymologique de la langue latine. N.T.

33 Sobre strigoi, vera vasta documentação reunida em MUSLEA, Ion & BIRLEA, Ovidiu. Tipologia folclorului: Din raspunsurile la chestionarele lui B. P.

Hasdeu. Bucareste, 1970. p. 244-70. Menos freqüente é a crença de que as bruxas passam um ungüento especial em seus corpos e deixam a casa pela chaminé (p. 248-256).

34 Ibidem, p. 251.

35 Também os strigoi mortos reúnem-se em torno da meia-noite e lutam entre si com as mesmas armas que os vivos (ibidem, p. 267 ss.). Como em muitas outras crenças populares européias, o alho é considerado a melhor defesa contra os strigoi vivos ou mortos (ibidem, p. 254 ss., 268 ss.). No Corrector de Buchard of Worms (século XI), proíbe-se acreditar nas afirmações de algumas mulheres, ou seja, "que elas saiam à noite por portas fechadas e voem até as nuvens para fazer guerra" (RUSSELL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 82 grifos meus). Mas, como no caso das strigoi romenas, o Corrector não deixa claro com quem as mulheres do século X lutavam.

36 Sobre o Wilde Heer, ver WASCHNITIUS, Viktor. Perht, Holda und verwandte Gestalten: EM Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. Viena, 1914. esp. p. 173 ss.; HÕFLER, Otto. Kultische Geheimbünde der Germanen, 1: 68 ss.; . Verwandlungskulte. Volkssagen und Mythen. p. 78 ss.; LIUNGMANN, Waldeman. Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. Folklore Fellows Communication, Helsink, 118: 596 ss., 1937; BERNHEIMER, R. Wild Men in the Middle Ages. Cambridge, Mass. 1952. p. 79 ss., 132; GINZ BURG. I Benandanti: ricerche sulla stregonia e sui culti agrari tra cinquecento e seicento. p. 48 ss.

37 Sobre a etimologia de zina ((Diana) e zinatec ((do latim dianaticus), ver a bibliografia crítica de CIONARESCU, Alejandro. Diccionario etimológico rumano. Universidade de La Laguna, 1961. p. 915; ROSETTI, Al. Istoria limbii románe. Bucareste, 1968. p. 367, 395. O nome de um grupo específico de zine, as Sinziene, deriva provavelmente do latim*Sanctae Dianae. As Sinziene, fadas bastante bondosas, deram seu nome à importante festa de São João Batista, a 24 de junho.

38 Cf. ELIADE, M. Zalmoxis: the Vanishing God. Chicago, 1972 p. 68 ss.

39 Sobre zine e iele ver, inter alia, CANDREA, I. -Aurel. Folclorul romcinesc comparat. Bucarest, 1944. p. 156 ss.; MUSLEA & BIRLEA. Tipologia folclorului: Din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu. p. 206 ss.

40 Cf. ELIADE, M. Notes on the Calusari. The Gaster Festschrift, Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University, 5: 115-22, 1973.

41 Sobre as tradições medievais relacionadas com Diana ("cavalgando com Diana", etc.) e Herodiada, ver LEA. Materials toward history of witchcraft, 1: 177 ss., 190 ss., etc; RUSSELL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 47 ss., 75 ss., 157 ss., 210 ss., 235 ss. (teorias sobre Diana). Nas regiões a noroeste da Península Ibérica, Diana aparece ocasionalmente em companhia de certos espíritos chamados dianae; ver BAROJA, Julio Caro. The World of the witches Chicago, 1964. p. 65; cf. a Doamna Zinelor romena e as zine; ver também a bibliografia dada na nota 36.

42 As fontes documentais mais importantes para o estudo da organização e do ritual dos calusari são: PAMPFILE, Tudor. Sarbatorile de vara la Români. Bucareste, 1910. p. 54-75; BURADA, Theodor T. Istoria teatrului in Moldova. Jassy, 1905. 2 v. v. 1, p. 62-70. Novas informações são encontradas em POP, Mihai. Consideratii etnografice si medicale asupra calusului oltenesc. In: DESPRE medicina populara romaneasca. Bucareste, 1970. p. 213-22; VRABIE, Gheorghe. Folclorul. Bucareste, 1970. p. 511-31; OPRISAN, Horia Barbu. Calusarii. Bucareste, 1969. Sobre a iniciação e a cerimônia de juramento, ver as fontes citadas em ELIADE, M. Notes on the Calusari. p. 116, n. 5-6.

43 Ver MUSLEA & BIRLEA. Tipologia folclorului: Din raspunsurile la chestionarele lui B. P Hasdeu. p. 211 ss.; ELIADE, M. Notes on the Calusari. p. 117 ss.

44 ELIADE, M. op. cit., p. 119.

45 Ibidem.

46 VORONCA, E. N. Sarbatoarea Mosilor la Bucuresti. 1915. p. 92; ELIADE,M., op. cit., p. 120.

47 ver VUIA, R. Originea jocului de calusari. Dacoromania, 11: 215-54, 1922; ELIADE, M., op. cit., p. 120 ss.

48 Sobre os Santoaderi, ver MARIAN, S. F. Sarbatorile la Romani. Bucareste, 1889. 2 v. v. 2, p. 40 ss.; BUHOCIU, Octavian. Le Folklore roumain de printemps. Universidade de Paris, 1957. p. 164 ss. Tese datilografada; ELIADE, M., op. cit., p. 120 ss.

49 BUHOCIU, op. cit., p. 180 ss.; ELIADE, op. cit., p. 121-22.

50 Sobre a transformação das dicotomias e polaridades em um dualismo religioso implicando na idéia do mal, ver ELIADE, M. The Quest: history and meaning in religion. p. 173 ss.

51 HUSSELL. Witchraft in the Middle Ages. p. 157-58.

52 Dissent and reform in the early Middle Ages. Berkeley, Los Angeles, 1965. p. 27-35; Witchcraft in the Middle Ages. p. 86 ss. Ver também WAKEFIELD, Walter & EVAN, Austin P. Heresies of the high Middle Ages. Nova 4orque, 1969. p. 74 ss.

53 RUSSELL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 126.

54 Vera documentação na obra citada acima (n. 53), p. 128-30, 318-19.

55 As fontes são citadas e discutidas em RUSSELL, op. cit., p. 128-30, 318-19.

56 Ibidem, p. 161.

57 Ibidem, p. 223.

58 Ibidem, p. 224.

59 Ibidem, p. 250, 341, n. 61. São Pedro foi acusado de haver sacrificado uma criança de um ano, puer anniculus, para assegurar ao Cristianismo uma duração de 365 anos. O fato de Santo Agostinho haver sentido necessidade

de desfazer essa calúnia mostra que, no século IV d. C., o mundo pagão ainda acreditava na eficácia dessas técnicas mágicas. Ver HUBAUX, J. L'Enfant d' un an. In: HOMMAGES à Joseph Bidez et à Franz Cumont. Brussels, 1949. p. 143-58. (Collection Latomus 2; cf. Dólger, J. Sacramentum infanticidii. In: ANTIKE and Christentum. Munster, 1929-50. v. 4, p. 188-228.

60 Cf. JUSTIN. Dialogue with Trypho. 10. 1.

61 Ver as referências em RUSSELL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 90-93, 314. n. 48-50.

62 Ver as referências citadas em ELIADE, M. Yoga: immortality and freedom. p. 420-21.

63 Cf. GRASS, Karl Konrad. Die russischen Sekten. Leipzig, 1905-14. 3 v. v. 3, p. 201 ss.

64 Ver ELIADE, M. Ritual orgy. In: Patterns in comparative religions. Nova Iorque, 1958. Ver também HOWITT, A. W. The Native tribes of South-East Australia. Londres, 1904. p. 170, 195, 276 ss. (troca de mulheres a fim de evitar uma epidemia ou por ocasião da aurora australis); SPENCER B. &. GILLEN, F. J. The Northern tribes of Central Australia. Londres, 1904. p. 136 ss.; The Native tribes of Central Australia. Londres, 1899. p. 96 ss. (cf. também n. 67, adiante); WESTERMARCK, Edward. The History of human marriage. Nova Iorque, 1922. 3 v. v. 2, p. 170 (sobre a festa anual dos curdos Dusik nas montanhas Dersim: a orgia começa depois que as luzes são apagadas), 231, 233 (a "troca de mulheres ou jogo de apagar a luz" dos esquimós), 235 (filipinos: orgias depois de casamentos; malgaxes, depois do nascimento de uma criança na família real); ROCKHILL, W. W. The Land of the Lamas. Nova Iorque, 1891. p. 80 ss. (o "festival de escolha do chapéu" dos amdo-tibetanos); CRAWLEY, A. E. The Mystic Rose. ed. rev. aum. por Theodore Besterman. Nova Iorque, 1927. 3 v. v.1, p. 362 ss. (Havaí: por ocasião das cerimônias fúnebres, etc.)

65 SCHARER, Hans Ngaju religion. The Hague, 1963. p. 94-95; cf. p. 150, 159.

66 Cf. ELIADE, M. The Quest. p. 85.

67 Cf. ELIADE, M. Australian religions: an introduction. Ithaca, 1973. p. 46 ss.

68 RUSSELL. Witchcraft in the Middle Ages. p. 224 ss., 327, n. 21.

69 Cf. RUNCIMAN, Steven. The Medieval manichee: a study of the Cristian dualist heresy. Cambridge, Eng., 1946; reed. Nova Iorque, 1961. p. 96.

70 Ibidem, p. 97.

71 ELIADE, M. Mitul Reintegrarii. Bucareste, 1942. p. 24 ss.

72 Ver BAROJA. The World of the witches. p. 186. Contudo, a nudez ritual 103 e a relação sexual cerimonial pertencem ao padrão iniciatório da bruxaria européia, e essa tradição sobreviveu nos Estados Unidos; ver, por exemplo, RANDOLPH, Vance. Ozark superstitions. Nova Iorque, 1947. cap. 12; e NAKEDNESS in Ozark folk belief. Journal of American Folklore, 1953.

6 - Espírito, Luz e Sêmen

Num artigo escrito em 1957 discuti uma série de experiências, mitologias e pesquisas relacionadas com a "luz mística".2 Meu objetivo era formular uma morfologia que facilitasse uma análise comparativa relevante. Basicamente, o ensaio tinha uma intenção metodológica, ou seja, mostrar que somente através da comparação de fenômenos religiosos semelhantes pode-se chegar simultaneamente à apreensão de sua estrutura geral e de seus significados particulares, específicos. Escolhi a pesquisa das experiências e ideologias relacionadas com a "luz mística" exatamente por causa de sua distribuição extensiva no espaço e no tempo. De fato, temos à nossa disposição um grande número de exemplos retirados de várias religiões, não só das religiões primitivas e orientais, como também das três tradições monoteístas, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. Além disso, há mais um dado significativo: uma vasta documentação relacionada com experiências espontâneas ou "naturais" de luz interior, ou seja, fenômenos experimentados por indivíduos sem qualquer preparação ascética ou mística e, aparentemente, mesmo sem interesse religioso.

Não pretendo resumir aqui os resultados de minha pesquisa: Como é de se esperar, as semelhanças e diferenças morfológicas observáveis entre essas experiências levam-nos a significados teológicos ou religiosos diferentes, embora comparáveis entre si. Se me permitem citar minhas observações finais, todos os tipos de experiência de luz têm esse fator em comum:

> retiram o homem de seu universo profano ou de sua situação histórica e o projetam num universo diferente em qualidade, um mundo completamente novo, transcendente e sagrado. As estruturas desse Universo sagrado e transcendente variam de acordo com a cultura e a religião própria de cada homem. Contudo, elas apresentam um traço em comum: o Universo revelado através de um encontro com a Luz contrasta com o Universo profano — ou o transcende — pelo fato de ser essencialmente espiritual, ou seja, acessível somente àqueles que acreditam no Espírito. A experiência da Luz modifica radicalmente a condição ontológica do sujeito através da revelação do mundo do Espírito. No curso da história humana, tem-se observado milhares de concepções e valorizações diferentes do Espiritual. Esse fato é evidente. Como poderia ser de outra forma, uma vez que toda conceitualização está irremediavelmente presa à linguagem e, conseqüentemente, à cultura e à história? Pode-se dizer

que o significado da Luz sobrenatural é transmitido diretamente à alma do homem que a experimenta — e, mesmo assim esse significado somente pode chegar à consciência quando revestido por uma ideologia preexistente. Tem-se, então, o paradoxo: o significado da Luz é, de um lado, e em última análise, uma descoberta pessoal; e, por outro lado, cada homem descobre o que está cultural e espiritualmente preparado para descobrir. Permanece, contudo, um fato que nos parece fundamental: qualquer que seja a integração ideológica subseqüente, o encontro com a Luz produz uma ruptura na existência do sujeito, revelando-lhe — ou tornando mais claro que antes — o mundo do Espírito, da santidade e da liberdade; em suma, a existência como criação divina, ou o mundo santificado pela presença de Deus.3

As diversas experiências de luz que discuti em meu ensaio, com exceção dos poucos casos espontâneos, foram sempre valorizadas em seus contextos tradicionais. Em resumo, uma determinada experiência de luz foi considerada uma experiência religiosa por ser a luz considerada, nos sistemas mitológicos ou teológicos já existentes, uma expressão da divindade, do espírito ou da vida santificada. Com toda certeza posso afirmar não existir, universalmente, uma teologia ou metafísica articulada da luz divina, comparável, por exemplo, aos sistemas hindus, iraniano ou gnóstico. Não se pode, contudo, duvidar do caráter empírico da maior parte das mitologias, teologias e gnoses baseadas na equivalência: luz-divindade-espírito-vida. Em outras palavras, após rever, parcialmente, a documentação vasta e impressionante relacionada com a experiência de "luz mística", é difícil deixar de supor que, nas religiões e seitas em que foi dado valor máximo à luz, tais experiências não tenham sido a origem, o pressuposto ou a confirmação da respectiva teologia da luz.

Neste artigo, pretendo fazer uma análise mais elaborada, limitando-me a documentos que têm implícita a doutrina segundo a qual a luz é expressão de ambas, a alma (ou espírito) divina e a humana e, ao mesmo tempo, da criatividade divina e, por conseguinte, da vida cósmica e humana: em última análise, tratarei de uma série de identificações e correspondências cujos pólos extremos são a divindade e o semen virile. Por isso, minha pesquisa será limitada, de modo geral, a documentos hindus, iranianos e gnósticos. Contudo, também discutirei o caso de uma tribo sul americana, por causa de sua contribuição para o esclarecimento desses tipos de experiência religiosa.

ANTARJYOTIH E O SEMEN SOLAR

A atribuição da mesma origem à divindade, ao sol, à luz, ao espírito (atman) e à energia criadora atuante em todos os níveis cósmicos parece existir desde a época védica.4 No Rig Veda X. 121.1., Prajapati, o Criador, é apresentado como Hiranyagarbha, "o embrião dourado", ou seja, o sêmen solar.5 Os Brahmanas explicitamente consideram o semen virile uma epifania solar. "Quando o pai humano o emite como semente para dentro do útero, é realmente o Sol que o emite para dentro do útero",6 porque "a Luz é o poder procriador".7 Contudo, no Brihadaranyaka Upanisad o semen virile é o veículo único do imortal (i.e., atman—Brahman): "Aquele que está presente 8 no sémen, a quem o sémen não conhece, para quem o sêmen é o veículo ou corpo, esse é o ser (atman), o controlador interior, o Imortal.9 Contudo, o Chandogya Upanisad (III, 17.7) estabelece uma relação entre o "sémen primordial" e a luz, a "luz mais elevada", em última análise, o sol. 10

Como é bem sabido, trata-se de uma concepção bastante difundida, aquela que considera o sol como progenitor. Em muitos mitos e narrativas populares, a idéia de virgindade é expressa por vocábulos cuja significação é "não atingido pela luz solar".11 No antigo Egito, a vida flui como a luz proveniente do sol ou o sêmen proveniente do falo de um deus criador. 12 Encontraremos concepções semelhantes, embora bastante complexas, à medida que desenvolvermos nossa discussão de dados mais recentes, obtidos no Oriente Próximo.

Voltando aos Upanixades, não creio ser preciso relembrar as passagens já discutidas em meu livro itlephistophéhs et l'Androgyne (p. 27-30; na tradução inglesa, p. 16-28), onde a luz é identificada com o ser (atman-Brahman) e a imortalidade. Basta enfatizar o fato de que, no pensamento hindu, há apenas uma maneira concreta (baseada na experiência) de se verificar o que pode ser chamado de "compreensao do Eu" (atman), e essa maneira é a experiência da "luz interior" (antarjyotih; cf. Bril,. Up. 1V.3.7). Essa "compreensão" é inesperada, "como o raio que lampeja subitamente" (Kena IV.4). A compreensão instantânea, lúcida, do ser, é, ao mesmo tempo, uma verdade metafísica; "no relâmpago-verdade" (Kausitaki Brahmana Up. IV.2). Da mesma forma, luzes multicoloridas — chamadas no Svetasvatara Up. (II, 11) "formas preliminares de Brahman" — são percebidas pelos ascéticos e os Togues durante suas meditações (M & A. p. 30-33: na tradução inglesa, p..28-31).

Acredita-se que os deuses são "mais radiantes que o Sol e a Luz". Toda manifestação do Brahma é marcada "pela luz ascendente e a glória

brilhante".13 Além disso, o nascimento e a inspiração dos grandes salvadores e sábios, é anunciada pela profusão de luz sobrenatural. Por exemplo, na noite em que Mahavira nasceu, "havia um brilho intenso, divino, sagrado".14 E, contudo, particularmente em textos e na iconografia budista que existem em profusão epifanias de luz. Já citei alguns exemplos (M & A p. 36 ss.; na tradução inglesa, p. 33 ss.): por ocasião do nascimento de um buda, cinco luzes cósmicas brilham; e cada buda pode iluminar todo o universo com os cabelos que crescem entre as suas sobrancelhas. Gautama declara que, ao terminar uma exposição, "ele toma-se uma chama". Quando um buda está em samadhi, "um raio chamado 'Ornamento da Luz da Gnose', procedente da sutura na protuberância craniana (usnisa) cintila acima de sua cabeça".15 Podem-se citar múltiplos outros exemplos.16 Imediatamente após alcançar o Nirvana, chamas começam a emergir do corpo de Gavampati, e ele se consome no próprio fogo.17 Da mesma forma, Ananda se inflama em combustão espontânea e alcança o Nirvana.18 É óbvio que estamos tratando aqui de uma concepção pan-indiana. Da cabeça dos famosos iogues e contemplativos hindus, uma chama sempre ascende e de seus corpos uma energia ígnea irradia.19

Negando a existencia do atman como uma entidade espiritual última, irredutível, os budistas explicaram a experiência de uma luminosidade interna própria pela natureza mesma do pensamento puro. Conforme está expresso emAnguttara-nikaya 1.10: "Luminoso é o pensamento, mas por vezes ele é maculado por paixões adventícias". Desenvolvendo essa passagem, algumas escolas Hinayana afirmam que o pensamento original e naturalmente luminoso (cittam prabhasvaram), mas pode ser maculado (klista) por paixões (klesa) ou liberado delas (vipramukta). As paixões, contudo, não pertencem à natureza original do pensamento, donde ser cónsideradas adventícias (agantuka).20 Segundo alguns autores Yogacara, "o pensamento luminoso" identifica-se com "o embrião de Tathagata" (Tathagatagarbha). Por exemplo, um sutra citado erra Lankavatara descreve o Tathagatagarbha como "naturalmente luminoso, puro, escondido dentro do corpo de todos os seres".21 Discutindo a natureza do Ser (atman), Mahaparinirvana Sutra afirma que "atman é Tathagatagarbha. Todos os seres possuem a natureza de Buddha: isto é atman. Contudo, desde o começo, esse atman está sempre encoberto por várias paixões (klesa); por esse motivo, os seres não conseguem vê-lo".22

Pode-se dizer que, de acordo com essa teoria, a natureza original do homem é a de um ser espiritual luminoso em si (= pensamento, atman), idêntico ao embrião de um buda. A natureza da "realidade", pensamento e essência de Buda é luz. Pode-se comparar a concepção do embrião de

Tathagata, encontrado no interior de todos os corpos, com a antiga série hindu de homologias: divindade-espírito-luz-sémen.

MONGÓIS E TIBETANOS: A LUZ SEMINAL

Também no Tibete e entre os mongóis acredita-se na consubstancialidade divindade-espírito (alma)-luz-semen virile.23 De acordo com uma lenda, o antepassado de Genghis Khan nasceu quando um ser divino se manifestou sob a forma de um raio luminoso que desceu através da abertura de fumaça da tenda e penetrou o corpo da mãe.24 Com relação ao nascimento de Shenrab, fundador e patrono da religião Bon, existem duas lendas paralelas: uma delas, bastante parecida com a lenda do nascimento de Sakyamuni, conta como um raio de luz branca, semelhante a uma flecha, penetrou pela parte superior da cabeça do pai, enquanto um raio vermelho, como um fuso de fiar, aprofundou-se na cabeça da mãe. Uma outra versão mais antiga conta que o próprio Shenrab desceu de um palácio celestial, sob a forma de cinco cores (ou seja, como um arco-íris), metamorfoseou-se em pássaro e pousou sobre a cabeça de sua futura mãe; nesse momento, dois raios, um branco e outro vermelho, saíram de seus genitais e penetraram, pelo crânio, no corpo da mulher.25 De acordo com os tibetanos, na época da procriação, a alma da criança entra na cabeça da mãe através da sutura frontalis (brahmarandhra) e através da mesma abertura a alma deixa o corpo, por ocasião da morte.26 A operação realizada pelo lama a fim de apressar a partida da alma através da brahmarandhra é expressa através da imagem "desferir uma flecha pela abertura da tenda", sendo essa flecha luminosa e imaginada como uma estrela cadente.27

Os mitos tibetanos resumidos em M & A (p. 47 ss.; na tradução inglesa, p. .41 ss.) afirmam que o homem e o universo originaram-se de uma luz branca ou dc um ser primordial. De acordo com uma tradição paralela, no começo os homens eram animados por sua própria luz interior e eram assexuados. O sol e a lua não existiam. Contudo, quando o instinto sexual despertou, os órgãos genitais apareceram; e, enquanto a luz extinguia-se nos homens, o sol e a lua surgiam no firmamento.28

LUZ E SEMEN NO TANTRISMO

É difícil para nós decidir se tais concepções refletem tradições hindus (ou tradições antigas indo-iranianas) ou são influenciadas por teorias iranianas tardias, ou seja, maniqueístas.29 A concepção da consubstancialidade do

espírito (divino), luz e semen virile é, certamente, indo-iraniana e pode mesmo ser mais antiga. Por outro lado, há pelo menos um caso onde as influências mamqueístas são plausíveis, ou seja, na interpretação dada por Candrakirti sobre o rito tântrico secreto maithuna. Como é bem sabido, a relação sexual ritualística com a jovem (mudra, yogint) não deve terminar pela emissão seminal (boddhicittam notsrjet).30 Já em 1935, Tucci salientou a importância do comentário de Candrakirti e das observações de Ts'on k'a pa sobre o Guhyasanwja Tantra.31 Segundo uma velha tradição,32 Candrakirti interpreta os Tathagatas ou skandhas como simples elementos luminosos, mas ele especifica que "todos os Tathagatas são cinco luzes", ou seja, são elementos multicoloridos. Candrakirti prescreve que, durante a meditação, o discípulo deve visualizar o Buda imerso numa luz ofuscante. Ts'on k'a pa explica que a verdade absoluta — a intuição imediata (nirvikalpa) — é o conhecimento místico dessa luz. Comentando sobre a união mística do buda com a sakti correspondente, tanto Candrakirti quanto Ts'on k'a pa afirmam que o boddhicitta (literalmente, "pensamento de iluminação") é a gota, bindu, que flui do alto da cabeça e preenche os dois órgãos genitais com uma manifestação de luz quíntupla: "durante o tempo de união [com a sakti ;, deve-se meditar sobre a vajra (= membrum virile) e o padma (= útero), ao ser preenchido no interior por uma luz quíntupla, branca, etc".33 Para Tucci, "a importância dos elementos luminosos no processo das emanações cósmicas como aquele da salvação mística" é surpreendentemente análoga aos cinco elementos luminosos que exercem uma função primordial na cosmologia e na soteriologia maniqueístas.34

Como tantos outros tantras budistas e hindus, o Guhyasanwja ilustra com muitos exemplos as revalorizações multiformes e por vezes inusitadas que um ritual antigo e uma ideologia religiosa tradicional assumem. A prática sexual e o simbolismo erótico têm sido documentados na vida religiosa hindu desde os tempos védicos.35 O maithuna como um ato sacramental cujo fim último é a identificação do casal humano com seu modelo divino (Siva e Sakti, Buda e sua prapta)36 é uma exigência do Tantrismo hindu de esquerda e de muitas escolas Vajarayana. Contudo, o que nos surpreende no Gulryasamaja Tantra e nos seus comentários é o esforço para "experimentar" as cinco luzes místicas durante a união sexual, que não passa de um "jogo" cerimonial (lila), uma vez que nenhuma emissão seminal deve ocorrer (boddhicittan notsrjet). Como já vimos (p. 107), essas luzes multicoloridas são experimentadas pelos ascéticos e contemplativos durante suas meditações de ioga. A tradição indo-tibetana afirma que a alma, imediatamente após a morte, confronta-se com essas luzes, no estado de bardo.37 Não se pode duvidar do caráter sensorial de tais fotismos extáticos. Podemos citar inúmeros exemplos análogos de documentos

que descrevem experiências de luz interior, naturais ou provocadas por drogas.38 Dessa forma, devemos enfatizar a qualidade sensorial das luzes místicas: elas são autênticos fenômenos psíquicos, ou seja, não são deliberadamente "imaginadas" ou racionalmente criadas e classificadas a fim de se construir um "sistema" cosmológico ou antropológico.

Com relação ao preceito tântrico boddhicittam notsrjet, ele rios faz lembrar a proibição maniqueísta de emitir o sêmen e engravidar a mulher. O significado e a função da retenção seminal são, sem dúvida, diferentes no Maniqueísmo e no Tantrismo. Contudo, também se observa, no Maniqueísmo, a identificação do semen virile com a luz divina e cósmica (Ver p. 116).

KUNDAGOLAKA: O JOGO E O LOGRO

O ritual secreto tântribo apresenta, contudo, outros paralelos com algumas cerimônias gnósticas. Maithuna, de acordo com a tradição tântrica hindu, não implica sempre na retenção do semen virile. 39 Somos, porém, muito pouco informados sobre essas complexas cerimônias sexuais realizadas com objetivos religiosos. Por exemplo, no seu longo tratado Tantraloka, o grande autor hindu do século XI, Abhinavagupta, descreve maithuna como um ritual cujo fim último é alcançar anandavisranti, "descanso na beatitude". Durante a união ritual, "chega-se ao estado de repouso completo (visrantidhartna) e à absorção de todos os fenômenos pelo próprio ser".40 Por outro lado, autores do trabalho mais recente sobre Abhinavagupta observam:

> Os versos que realmente se referem ao ato sexual são deliberadamente expressos em termos obscuros e simbólicos,41 de modo que é difícil compreender precisamente seu significado. As passagens referentes à ejaculação do sêmen são as mais obscuras de todas. Fica bem claro, à p.89 e em toda a obra, que a face da sakti é o cakra 42 mais importante de todos, e parece, embora não estejamos certos de haver entendido as passagens corretamente (p. ex., p. 88), o homem ejacula na boca da mulher. Pode-se deduzir, pelas muitas citações feitas por Jayaratha, que existiu uma literatura bastante complexa e séria sobre o assunto, a qual, infelizmente, não existe mais. Explicando o difícil verso à p. 91 (verso 128), Jayaratha diz que o sêmen devia ser passado várias vezes da boca da mulher para a do homem, sendo finalmente depositado num recipiente sagrado. Alguns versos dos agarras são citados a título de confirmação... o próprio Abhinava discute as várias maneiras de ejaculação, apoiando-se em autores antigos.43

Em sua análise dessas mesmas passagens do Tantraloka, Tucci salienta que o kundagolaka — ou seja, a mistura do sêmen com sonita, as secreções femininas — deve ser recolhido no recipiente sagrado. O comentário de Jayaratha indica que o kundagolaka pode ser comido.44 Segundo o comentário de Tucci:

> O fato de que tal coisa possa ser comida é confirmado também por algumas práticas realizadas em altas cerimônias iniciatórias do rNin ma pa, no Tibete, que mostram profunda influência da literatura tântrica xaiva.45 Identifica-se kundagolaka com cit, ou citta, a consciência presente em nós ab initio, embora aprisionada no tempo-espaço; a cerimônia — desde que não realizada por mero prazer, mas visando a aquisição da compreensão integral de sua experiência — reproduz o processo da criação (visarga) e a reabsorção, reintegração na única realidade, a primeira Consciência, Siva, como a inabalável potencialidade pura.46

Um objeto Gandhara, recentemente divulgado e interpretado por Tucci, pode fornecer novos dados sobre esse ritual secreto. Representa um aparador de três faces em que estão esculpidas três imagens, uma delas mostrada no ato da masturbação. Acima desse aparador, há uma cavidade retangular vazia na qual parece provável que se colhia o kundagolaka. Segundo a interpretação de Tucci, essas imagens traduzem as concepções metafísicas dos rituais de uma escola tântrica, a Akula:47 "Gandhara foi um centro xaivita e algumas escolas xaivas de características próprias desenvolveram no Swat (como a escola Krama)."48 A importância desse objeto cerimonial deve-se também à sua antiguidade: data do primeiro ou do segundo século da era cristã. Isso quer dizer que essas práticas sexuais secretas documentadas em textos tântricos posteriores "já eram comuns a algumas escolas, cujas denominações variam segundo os pesquisadores, mas que se sabe ter existido em algumas partes da região noroeste do subcontinente indo-paquistanês, no primeiro ou no começo do segundo século d.C."49

O AGRADÁVEL PARADOXO

A prática sexual ritualística, o ato de escolher as emissões genitais e seu consumo cerimonial como sacramento foram também realizados por uma das seitas gnósticas libertinas, a dos fibionistas. Discutiremos sua extravagante teologia após analisar a série de analogias Deus-espírito-luz-sêmen no Irã e entre os gnósticos (ver adiante, p. 117-20). Creio, porem, que não devemos terminar essas observações sobre o maithuna tântrico sem enfatizar mais uma

vez o seu caráter cerimonial. Deve-se levar em consideração a insistência com que os autores tântricos afirmam que maithuna não é uma relação sexual profana. Chega-se à conclusão de que omaithunu não traz nenhum enriquecimento a mais que uma relação sexual comum, quando praticado sem preparação espiritual e técnica prévia. Por outro lado, devemos notar o caráter paradoxal da doutrina tântrica básica, tanto na tradição hindu como na budista. Desde os upanixades acreditava-se que a gnosis redentora bastava para "projetar" o rishi além do bem e do mal. "Aquele que sabe disso, embora cometa muito mal, o desfaz, tornando-se liv,o, puro, imutável e eterno." (Brhadaranyaka Up. V. 14.8). O autor tântrico Indrabhuti afirma: "Pelos mesmos atos que levam alguns homens ao fogo do inferno por milhares de anos o iogue alcança a sua salvação eterna".50 Os Tantras budistas estão filosoficamente fundamentados na doutrina madhyainika da unidade do Nirvana e samsara, do Absoluto (ou "realidade última") e da experiência humana (ou "não-ser"). Dessa união de opostos resulta uma situação paradoxal. O jivan-mukta hindu, o "liberado em vida", vive no tempo e simultaneamente fora dele, na imortalidade: ele está na vida e fora dela, "livre", etc.51

> Igualmente paradoxal é a situação de um Boddhisattva, que embora permaneça em Nirvana, manifesta-se em samsara sabe que não há seres (humanos), mas tenta arduamente convertê-los; vive definitivamente em paz (santa); mas encontra prazer em objetos de desejo (kamaguna). Alegra-se com a felicidade de dharma mas, abertamente, cerca-se de mulheres, música, folguedos, etc.52

Para a mente hindu, a liberdade absoluta (samadhi, Nirvana, etc.) pode ser expressa, de uma maneira reconhecidamente bastante imperfeita, apenas através de uma série de coincidências de contrários. Não é de se admirar, pois, que, entre os métodos propostos para a conquista desse modo de ser paradoxal, o ascetismo mais severo coexista com maithuna e o consumo do kundagolaka.

XVARENAH E O FLUIDO SEMINAL

De acordo com a tradição preservada no Denkart, um livro Pahlavi do século IX, três noites antes do nascimento de Zoroastro, sua mãe irradiava luz tão intensa que iluminava toda a aldeia. Pensando que essa luz se devia a um incêndio, muitos habitantes apressadamente fugiram. Quando voltaram, encontraram um recém-nascido resplandescente.52 Também por ocasião de nascimento de Frin, mãe de Zaratustra, a casa parecia estar em fogo. Seus pais viram-na envolta numa grande luz. Aos quinze anos, seus movimentos eram

sempre marcados pela luz. O texto explica que sua grande luminosidade era devida ao xvarenah presente em seu corpo.54

A mãe do salvador recebe do alto a luz incandescente que irá fluir para o corpo de Zaratustra e o santificar. Sabe-se que, quando essas lendas foram escritas, a biografia do profeta-salvador estava já quase completamente transformada pelo mito. Assim, dizia-se que Zaratustra nascera do haoma,55 o líquido divino análogo ao soma védico e, conforme veremos, o haoma estava "cheio de xvarenah". Em última análise, representava-se o xvarenah como um fluido sagrado, seminal, luminoso e incandescente. Embora expressa de maneira sistemática somente em tratados posteriores, esssa concepção é, sem dúvida, mais antiga. De acordo com os textos gáticos e avésticos,56 o xvarenah é a marca visível dos seres divinos. No Yast dedicado a Mithra, afirma-se que da fronte do deus "parte a chama que e o poderoso xvarenah real".57 Um outro Yast (XIX 10) explica que Ahura Mazdah possui xvarenah a fim de "criar todas as criaturas",58 ou, conforme o Den/cart, para proteger sua Criação.59 Lmbora específica e insistentemente relacionado aos reis, o xvarenah não se restringe exclusivamente a eles.60 Cada ser humano tem o seu próprio xvarenah; e, por ocasião da renovação final, escatológica (frasa), essa luz sobrenatural será adorno de todos os homens. "A grande luz, parecendo nascer do corpo, brilhará continuadamente sobre a terra... e (essa luz) será como uma veste, resplandescente, imortal, imutável."61

Não há acordo entre os textos quanto à origem e destino final do xvarenah. Todos eles, contudo, concordam com sua natureza sobrenatural. Ohrmazd produz xvarenah com as luzes do infinito e o conserva no fogo e na água.62 O livro pahlavi Zatspram (35.82) afirma que "a sede própria do xvarenah é o fogo, Varhran", o fogo real por excelência.63 Contudo, um texto muito mais antigo (Yast, VI.1 ss) diz que "quando o Sol emite raios, os deuses distribuem xvarenah"; essa observação é importante porque mostra a origem solar do fluido sagrado. Corai efeito, uma origem etimológica proposta um século antes, relacionava o termo xvarenah com hvar, "sol", e, daí, com o sânscrito svar.64 Paradoxalmente, contudo, alguns textos afirmam que o xvarenah se localiza nos oceanos e especialmente no mar Vouru. Kasa (ver, por exemplo, Yast VIII). Diz-se que a deusa Anahita tem uma grande quantidade de xvarenah e que seu rio traz esse fluido iridescente desde o topo do monte Hukairya ate o mar Vouru. kasa.65 Além disso, os textos Pahlavi dão por sede do haoma branco os oceanos e o identificam com Gokam, a árvore da vida, situada no meio de Vouru. Rasa. Mas o haoma branco está "cheio de xvarenah" e é, ao mesmo tempo, um recipiente dele.66 O aparente paradoxo de uma substância incandescente se localizar na água não apresenta nenhuma

dificuldade, se nos lembrarmos de que as águas simbolizam as possibilidades infinitas da vida e da fertilidade e também a origem da "imortalidade".67 Encontramos uma situação semelhante na cosmologia védica: descreve-se Agni como existente nas águas; e o Somo, embora de origem divina, é a essência da vida (a "semente", por excelência), aquele que concede a imortalidade. O sêmen humano e animal é, conseqüentemente, "incandescente" e "liquido". Os textos Pahlavi confirmam a relação estrutural entre "xvarenah" e "semente".68 O Grande Budahisn I.41 afirma que o sémen humano e o do animal são feitos de fogo, enquanto todo o resto da criação foi produzidos partir de uma gota de água.69

Gnoli chega à seguinte conclusão: "O sêmen não é simplesmente equivalente à luz; o fluido seminal não é o princípio luminoso, o esplendor radiante; mas é a substância que contém esse princípio, e é, também, o veículo dele.70 Toda a luminosidade própria do princípio seminal deriva da natureza "criadora" do xvarenah. Com efeito, ele é, não apenas "sagrado" (divino, sobrenatural), "poderoso" (ele é o elemento que "gera" reis e heróis), "espiritual" (ele determina a inteligência, concede a sabedoria) e "solar" (donde, "incandescente" e "iridescente"); porém é também criador. A luz é, naturalmente, por seu próprio modo de ser, cosmogônica. Na da pode "realmente" existir antes do aparecimento dela. (Conseqüentemente, comc veremos [p. 116] , a destruição cósmica, desejada pelos gnósticos e maniqueístas, pode ser conseguida apenas através de um longo e complicado processo de "extração" das partículas de luz, dispersas pelo mundo, e de sua reabsorção final num nível transcendente, acósmico.) Contudo, a criatividade de princípio luminoso revela-se apenas a uma mente perspicaz. A cosmogonia e, de modo geral, a criação de formas diferentes de vida, são concebidas miticamente como procriação, ou "obra" divina. O caráter seminal do princípio luminoso faz ressaltar a criatividade, a fertilidade e as ontofanias inexauríveis da luz divina.

MANIQUEÍSMO: A LUZ APRISIONADA

Não precisamos relembrar os complexos mitos cosmogônicos, antropogônicos e escatológicos do maniqueísmo.71 Embora fizesse uso de elementos iranianos e mesopotâmicos (mandeus),72 Manés criou sua própria mitologia, assim como muitos gnósticos o fizeram, antes e depois dele, e como William Blake aventurou-se a fazer ainda no século XVIII. Nota-se, também, que Manés construiu uma mitologia de acordo com o Zeitgeist da época, que exigia um intrincado, patético, divino drama cósmico, fundamentado por

emanações, reduplicações, homologias e outros recursos. O episódio que nos interessa é o do começo do drama cósmico, quando uma porção da luz divina é capturada pelo poder das trevas.

Ao compreender que o Príncipe das Trevas (= o Princípio do Mal) está pronto a atacar o domínio da Luz, o Grande Pai resolve enfrentar sozinho o adversário. Ele "invoca" ou seja, emana a Mãe da Luz, que, por sua vez, prójeta uma nova hipostase, Homem Primordial. Junto a seus cinco filhos — que são, de fato, seu próprio ser, uma armadura constituída por cinco luzes — o Homem Primordial desce até ao extremo; mas é conquistado pelas Trevas, e seus filhos são devorados pelos demônios. Essa derrota marca o início da "mistura" cósmica, mas é também a garantia do triunfo final de Deus (da Luz). Isto porque as Trevas (a Matéria) possuem partículas de Luz, e o Grande Pai prepara sua libertação, ao mesmo tempo que prepara a vitória definitiva sobre as Trevas. Numa segunda criação, o Pai "evoca" o Espírito Vivo, que, por sua vez, vai aos confins do reino das Trevas, segura a mão do Homem Primordial e o eleva até o Paraíso da Luz, seu lar celestial. Depois de vencer os Arcontes demoníacos, o Espírito Vivo faz, com a pele deles, os céus e, com sua came e excrementos, a terra. Ë também o Espírito Vivo quem libera a Luz, criando o Sol, a Luz e as Estrelas, utilizando as partes que não se corromperam em conseqüência do contato com as Trevas.

Finalmente, a fim de resgatar as partículas de Luz restantes, o Pai emana o Terceiro Mensageiro. Esse mensageiro constrói unia roda cósmica gigante que, na primeira parte do mês, puxa as partículas de luz liberadas em djreção da Lua, formando uma "gloriosa coluna". Durante a segunda metade do mês, essa Luz é conduzida até o Sol e, finalmente, ao Paraíso da Luz. Contudo, existem ainda as partículas que haviam sido devoradas pelos Arcontes. Com a finalidade de resgatá-las, o Terceiro Mensageiro se manifesta aos Arcontes machos sob a forma de uma resplandecente e formosa virgem nua. Tomados pelo desejo sexual, os Arcontes machos emitem o esperma e, com ele, as partículas de Luz. Do sêmen caído na terra, crescem as árvores e plantas. Também às Arcontes fêmeas o Mensageiro aparece, desta vez como um radiante jovem nu. Ao verem o belo jovem, os demônios fêmeas, já grávidas, abortam. Esses abortos, lançados por terra, devoram os brotos das árvores, assimilando dessa maneira, as partículas de Luz.73

Assustada com a estratégia do Terceiro Mensageiro, a Matéria, personificada como "Concupiscência", decide resistir, construindo uma prisão mais fortificada para defender as partículas divinas restantes. Um casal de demônios, Asqualun e Namrael, devoram todos os abortos mostruosos e, após isto, tem relação sexual. Dessa relação, nascem Adão e Eva. Conforme salienta

Pueh, de acordo com esse mito "notre espêce nait donc d'une suite d'actes répugnants de cannibalisme et de sexualité" (Le Manichéisme, p. 80). Contudo, Adão guarda em si a maior porção da Luz ainda cativa. Por isso, Adão e seus descendentes tornaram-se o objetivo central da redenção.

Não relembraremos a história de sua salvação, pautada no mesmo modelo da libertação do Homem Primordial. Porém, é óbvio que a natureza demoníaca da sexualidade foi a conseqüência lógica desse mito da origem do homem. Com efeito, a relação sexual e especialmente a procriação são atos nocivos ao homem porque prolongam o cativeiro da luz no corpo do seu descendente.74 Para um maniqueísta, a perfeição da vida significa uma ininterrupta série de purificações, ou seja, separações do espírito (luz) e da matéria. A redenção corresponde à separação da luz e da matéria, em suma, à destruição do mundo.

"MISTURA" E "SEPARAÇÃO"

Os elementos iranianos e mesmo indo-iranianos do mito central maniqueísta têm sido objeto de estudos cada vez mais aprofundados nos últimos cem anos. A importância da luz-sêmen, a teoria da "mistura cósmica", a concepção das "três vezes" (antes do ataque, a época atual e o eschaton), a sedução dos Arcontes e muitos outrosepisódios têm seus antecedentesou paralelos nas religiões iranianas 75 A ideologia da "separação", ou seja, do desejo de pôrfim ao estado de "mistura"(gumescin) caracteriza as religiões iranianas desde os primeiros tempos até a rígida ortodoxia dos sassânidas. Num artigo recente, Gnoli explica a função do sacrifício de Zaratustra (yasna) como promotor final dessa "separação" soteriológica.76 Através da prática correta do yasna, aquele que pratica o sacrifício pode obter a condição de maga, uni tipo de "transe ativo", que lhe concede o poder (xsathra), de caráter mágico e, conseqüentemente, uma habilidade mística de ver (cisti), um conhecimento das realidades sobrenaturais inacessíveis aos sentidos corpóreos.77 Nesse estado, o sacrificante "separa" sua essência espiritual (menok) de seu ser concreto, corpóreo (gele) e se identifica com o Amesa-Spenta.78 Contudo, no estado de maga, ou seja, de "pureza", o homem é "vontade pura" (axvapecak) e pode exercer seu "domínio" (axvin), porque ele efetuou a transformação (fraskart), passando do plano da existência gere, sob o jugo do destino (baxt), àquele da existência a menok — da liberdade de ação (kunisn). De acordo com Gnoli, essa concepção constitui a base da doutrina mazdeica do livro arbítrio (azatkam), segundo a qual é possível libertarmo-nos das cadeias do Heimannene e penetrar no reino da liberdade.79

Se a interpretação dada por Gnoli ao yasna está correta, podemos concluir que uma técnica "mística" (ou seja, ao mesmo tempo "extática" e "gnóstica") de separação foi conhecida no Irã desde o começo do Zoroastrismo. Creio ser desnecessário enfatizar a diferença entre essa teologia maga e a doutrina maniqueísta e a prática da "separação". A distinção capital está na origem, no significado e na finalidade da criação da vida cósmica e da existência humana. Para Zaratustra, a criação não foi obra dos Arcontes demoníacos, mas de Ahura Mazdah. O mundo corrompeu-se depois disso; por esse motivo, a "separação" é o primeiro dever de todo crente na doutrina.

Não é esta a ocasião de discutirmos o vasto problema da origem e história de tantas religiões, filosofias, seitas e gnoses que estão centradas na idéia de "separação" e que afirmam poder conceder aos homens os meios de alcançá-la. Basta dizer que na Índia e no Irã, a partir do século sexto a. C. aproximadamente, e no mundo greco-oriental, desde o século quinto, uma série de metafísicas, soteriologias e técnicas místicas, buscando a liberdade absoluta, a sabedoria ou a redenção, tinham implícitas, como princípio ou fim último, as idéias de "separação" (são exemplos disso a Samkhya-Yoga, o Budismo, o Zoroastrismo, o Orfismo e, na época helenística e no início do Cristianismo, o Gnosticismo, o Hermetismo, a alquimia, etc.). Principalmente no Gnosticismo, têm se desenvolvido a ideologia e as técnicas de "separação". Quase sempre o modelo da redenção gnóstica é formulado em termos de separação entre Luz e Trevas.80 Com variações menores, embora por vezes significativas, todos os textos gnósticos apresentam uma teologia mitologizada, uma cosmogonia, uma antropologia e uma escatologia semelhantes ou paralelas às Maniqueístas. Pelo menos algumas das seitas gnósticas mais importantes precedem cronologicamente a atividade missionária de Manés. Tanto o Gnosticismo como o Maniqueísmo afirmavam que o mundo tinha sido criado por poderes demoníacos, pelos Arcontes ou por seu líder, o Demiurgo. Esses Arcontes criaram o homem posteriormente com a única razão de manter vivo o pneuma, a "centelha" divina que lhes caiu do céu. Com a finalidade de "despertar" o homem e liberar seu pneuma, diz-se que mensageiros descem do reino da Luz e revelam agnosis redentora. A redenção quer dizer basicamente a libertação da interioridade do homem, da sua essência divina e a sua reintegração no reino da Luz.81

OS FIBIONITAS: A SANTIFICAÇÃO ATRAVÉS DO SEMEN

Uma vez de posse da gnosis, os pneumatikoi se consideram livres da condição humana, além das regras sociais, das interdições éticas — uma

ideologia que encontra paralelos em outras partes do mundo, principalmente na Índia. Com efeito, a liberdade de que gozam os gnósticos de praticar o ascetismo ou adotar a desinibição sexual faz-nos lembrar dos rishis dos Upanixades e dos iogues tântricos. O caso paralelo mais surpreendente dos ritos sexuais xaiva e tântricos discutidos acima encontra-se na seita gnóstica dos fibionitas. Nossa principal fonte de informação é Epiphanius, que, quando jovem, freqüentou as reuniões dos fibionitas e leu vários de seus livros básicos.82 Segundo Epiphanius, em suas reuniões,

> eles servem alimentação substanciosa, carne e vinho, mesmo se são pobres. Após terem se alimentado juntos e, pode-se dizer, carregado o seu sangue de energia, justamente por causa do excesso, eles partem para atividades sexuais. O homem, deixando sua esposa, diz a ela: "Levanta-te e faze amor com o nosso irmão" ("Realize o agape com o irmão"). Então, os infelizes unem-se entre si e sinto-me envergonhado de contar os atos vexaminosos praticados por eles... , contudo, não me envergonharei de falar sobre o que eles não têm vergonha de praticar, a fim de que eu possa suscitam de todos os modos possíveis, o horror daqueles que fiquem sabendo dessas práticas vexaminosos. Após a relação sexual, possuídos pela fornicação, eles dirigem sua blasfêmia em direção aos céus. A mulher e o homem tomam o fluido da emissão masculina em suas mãos, e, voltados para o céu e com as mãos sujas da impureza, rezam, da maneira como se chamou Stratiotikoi e Gnostikoi, levando ao Pai de Toda a Natureza aquilo que têm nas mãos. Então dizem: "Oferecemos a Vós o Corpo de Cristo". E então comem-no, sua própria ignomínia, dizendo: "Esse é o corpo de Cristo e esse é o Cordeiro Pascal, por amor do qual nossos corpos sofrem e somos forçados a confessar o sofrimento de Cristo." Da mesma forma também com a mulher: quando ela se encontra no fluxo menstrual, eles juntam o sangue da menstruação de sua impureza e comem-no juntos dizendo: "Esse é o corpo de Cristo".83

Tais ritos estranhos e ignominiosos refletiam a cosmologia e a teologia dos fibionitas. De acordo com elas, o Pai (ou Espírito Primordial) deu à luz Barbelo (também chamada Prounikos) que morava no oitavo céu. Barbeio teve como filho laldabaoth (ou Sabaoth), criador das regiões inferiores. Em conseqüência, tudo o que foi criado e vivia, em primeiro lugar, os Arcontes — que governavam o mundo inferior -- retinha uma centelha do poder de Barbelo. Contudo, quando Barbeio ouviu Ialdabaoth dizer: "Eu sou o Senhor e não há outro além de mim, etc." (Isa. 45:5), ela compreendeu que a criação do mundo

havia sido um erro e chorou por isso. A fim de recuperar um pouco de seu antigo poder, "apareceu aos Arcontes sob a forma de uma formosa mulher, seduziu-os e, quando eles ejacularam, tomou o seu esperma, recuperando o poder originariamente pertencente a ela".84 Dessa forma, a salvação foi desejada e realizada numa perspectiva cósmica. Os nicolaitanos já proclamavam: "Reunimos a dynamis de Prounikos existente em nosso corpo por meio dos fluidos da potência geradora (gone) e do sangue menstrual (Panarion 25.3.2)". Os fibionitas iam mais longe:

> consideravam que a psyche era o poder encontrado na menstruaçao e no esperma, os quais deveriam ser colhidos e comidos. Acreditavam que, ao ingerirmos um alimento, fosse carne, vegetais, pão ou qualquer outra coisa, prestamos um favor às criaturas, porque estamos reunindo a psyche de todas as coisas. [...] e eles dizem que a própria psyche é um princípio existente e disperso nas feras, peixes, cobras, homens. vegetais, árvores e em tudo que é criado. [Panarion. 26.9.3-4.]

Por esse motivo, a criação é não só um erro, mas também um crime, uma vez que divide novamente a psyche e prolonga sua permanência no mundo.85

Pode-se dizer que o objetivo final dos rituais sexuais fibionitas era, por um lado, acelerara reintegração do estágio pré-cosmogônico, ou seja, "o fim do mundo", e, por outro lado, promover o contato com Deus, através de uma "espermatização" progressiva. Com efeito, o esperma não só é comido sacramentalmente, mas, de acordo com Epiphanius, ao se deixarem arrebatar (entrar em êxtase?) no curso de suas cerimônias, eles espalham sua própria ejaculação pelo corpo e pedem que, através dessa prática, possam ter acesso livre a Deus.86

Conforme salientou Leisegang, a justificativa teológica dessa crença poderia ser dada pela Primeira Epístola de João (3:9): "Ninguém nascido de Deus comete pecado; porque o esperma de Deus permanece nele e ele não pode pecar porque nasceu de Deus". Além disso, de acordo com a doutrina estóica do logos spermatikos, compreendido como um pneuma incandescente, o sêmen humano contém um pneuma graças ao qual a alma se forma no embrião.87 Essa teoria estóica tem sua origem na afirmação de Alcmaeon de Crotona, segundo a qual no cérebro está a origem do sêmen,88 ou seja, no mesmo órgão em que se supunha estar a alma, psyche.

Como observa Onians, para Platão a psyche é "semen", sperma (Timaeus 73 c).. "ou melhor, está no 'sêmen' (91 a), e este 'sêmen' está

contido no crânio e na espinha (p. 73 ss.). ... Respira através do órgão genital (91 b). ... Que o sêmen era a própria respiração ou tinha respiração (pneuma), e que a procriação em si era um ato de respiração ou sopro está bem explícito em Aristóteles".89

Com referência aos fibionitas, não temos ainda informação suficiente sobre seus rituais e crenças que nos permita fazer uma comparação adequada com o maithuna tântrico evocado por Abhinavagupta e com a cerimônia xaiva do kundago laica. Todos esses sistemas parecem ter em comum a esperança de que a unidade espiritual dos primórdios possa ser reconstituída através do êxtase erótico e do consumo do sêmen e do mênstruo. Em todos os três sistemas, as secreções genitais representam as duas modalidades divinas de ser, o deus e a deusa; em conseqüência, o consumo ritual dessas secreções aumenta e acelera a santificação dos celebrantes. Contudo, em todas essas escolas, à série de homologias originais, divindade-espírito-luz-esperma mesclam-se outras concepções arcaicas e não menos importantes (por exemplo, a bi-unidade divina, com a sua importáncia religiosa implícita dada ao elemento feminino, a androginização espiritual do celebrante, etc.).

UMA MORFOLOGIA DE FOTISMOS

Temos, pois, resumidas as seguintes idéias principais:

1. A "separação" entre espírito divino (luz) e matéria (trevas do demônio) é um tema dominante no pensamento religioso e filosófico e nas técnicas místicas da época helenística e dos primórdios do Cristianismo, embora possa ser observada mais cedo, no Irã e na Pérsia.

2. Aproximadamente nesse mesmo período, as equações Deus (espírito) = luz e homem primordial (espírito, pneuma) = luz tornaram-se extremamente populares entre os gnósticos, mandeus,90 herméticos 91 e maniqueístas. Ambas as equações parecem ser características do Zeitgeist helenístico e diferentes das concepções espirituais existentes da Grécia antiga ou defendidas pelo Velho Testamento e pelo Cristianismo.

3. Para os gnósticos 92 e maniqueístas, a redenção equivale a recolher, utilizar e levar até o céu as centelhas de luz divina que se encontram dispersas na matéria viva e principalmente no corpo humano.

4. Embora conhecida por algumas outras seitas gnósticas,93 a equação luz divina = pneuma tem uma função central somente entre os fibionitas (e seitas relacionadas com eles) e entre os maniqueístas. Contudo, enquanto os últimos, por motivo dessa equação, desprezavam o ato sexual e

preconizavam um severo ascetismo, os fibionitas entregavam-se às mais abjetas práticas sexuais e praticavam a absorção sacramental do semen virile e do fluxo menstrual, tendo o cuidado apenas de evitar a gravidez. Da mesma forma, orientações opostas — extremo ascetismo de um lado e rituais orgiásticos de outro — são observáveis na India desde a época dos upanixades; e, novamente apenas na India, entre algumas seitas tântricas e xaivas, pode ser encontrado o ritual de se comer as secreções genitais (ver p. 110-112).

5. Experiências extáticas de luzes multicoloridas durante o maithuna são documentadas por alguns autores tântricos (ver p. 110-11). Tucci infere, daí, influências maniqueístas; mas experiências semelhantes de fotismos, envolvendo cores diferentes, numa ordem específica, são freqüentes durante as meditações iogues (ver p. 107-8). Essas experiências são também conhecidas na ioga e na alquimia taoísta e, no Tibete, acredita-se serem elas percebidas durante e imediatamente após a agonia da morte (ver p. 111).

6. Fotismos causados pela relação sexual e, de modo geral, experiências de cores "Místicas" diferentes não são documentados nos textos gnósticos que temos; a única referência importante que conhecemos é a viagem extática descrita no Paraphrase of Shem (número 27 na biblioteca descoberta em Chenoboskion). Relembrando as visões de sua ascenção extática, Shem discorre sobre as nuvens de várias cores pelas quais passou: "assim, a nuvem do Pneuma é como um berilo sagrado; a nuvem do Hymen é como uma esmeralda resplandescente; a nuvem do Silêncio é como um amaranto encantador; e a nuvem do Mesotes é como um jacinto puro".94

A experiência extática de luzes multicoloridas terá um função importante no misticismo islâmico, principalmente entre os ismaelitas, cujas relações com a gnose helênica e as tradições iranianas foram defendidas de modo convincente por Henry Corbin.95 Experiências de fotismos foram presenciadas entre os sufis desde o início da seita.96 Contudo, é especialmente com Najmoddin Kobrâ (1220) que visões de luzes diferentes começaram a ser sistematicamente descritas e interpretadas como momentos específicos de um itinerário extático. Basta ler as passagens do grande trabalho de Najmoddin Kobrâ, Fawâ ih aljamâl wa fawâtihal jalál (= Lês Eclosions de la beuaté et les parfums de la Majesté), traduzido e interpretado de maneira brilhante por Corbin,97 para compreender que estamos diante de uma nova e grandiosa revalorização da famosa experiência de luzes místicas multicoloridas. Contudo, pelo que posso avaliar a partir do material apresentado e discutido por Corbin, o valor "seminal" da Luz parece ter sido ignorado, embora os temas cosmogônicos e cosmológicos estejam ainda presentes.98

UM EXEMPLO SUL-AMERICANO: O "SOL-PAI".
O SIMBOLISMO FÓTICO SEXUAL E VISÕES ALUCINATÓRIAS

Um caso paralelo bastante surpreendente, relacionado com algumas teologias de luz discutidas acima, pode ser encontrado entre os desanas, uma tribo de língua tucano que vive nas florestas equatoriais ao longo do Rio Vaupés, na parte colombiana da Amazônia. Os desanas encontram-se num nível bastante arcaico de cultura, dedicando-se apenas à caça, sem explorar a pesca e o solo. Já discuti em outra obra 99 o conjunto de idéias e instituições religiosas dos desanas; por isso limitarei minhas observações a uma análise da função ritual exercida pelo "Sol-Pai" eterno e pelo escopo de sua criatividade.

Acreditam os desanas que toda a criação emanou da luz dourada e amarela do Deus-Pai. O Sol-Criador não é o mesmo astro existente no céu, mas é o princípio criador que continua a existir como tal e que, embora invisível, pode ser conhecido através da influência benéfica que exerce. Quando terminou sua atividade criadora, o Sol retirou-se para Axpikon-día, a zona paradisíaca subterrânea. Contudo, ele mandou como seu representante o astro que vemos hoje no firmamento, através do qual ele continua a exercer seu poder, concedendo luz, calor, proteção e, principalmente, fertilidade.100 A energia do Sol expressa-se pela luz quente e dourada, que tem a mesma qualidade característica do sêmen.101 Todas as figuras divinas foram criadas pelo Sol-Pai a fim de proteger sua criação. Assim, em óltima análise, toda a energia cósmica, a vida universal e toda a fertilidade dependem do Sol-Pai.102

De acordo com um mito recentemente publicado por Reichel Dolmatoff,103 os homens foram gerados a partir de gotas de sêmen que os raios solares deixaram cair. Então, o Sol-Pai ordenou que um certo personagem mítico, Pamuri-maxe, guiasse os antepassados das tribos do Rio Vaupés até os territórios hoje habitados por eles. A viagem foi feita numa enorme canoa, que era ao mesmo tempo uma enorme serpente. O simbolismo sexual aí implícito é confirmado pela etimologia do nome Pamuri, uma palavra que sugere o órgão fálico em ejaculação — ou seja, o Sol-Pai enviando um novo criador para povoar a terra.104

O sexo é a origem da vida, mas pode trazer também a destruição, a morte e o caos. O Sol-Pai cometeu incesto com sua filha, e, em conseqüência, ela morreu, mas ele pode ressuscitá-la, fumigando-a com tabaco.105 A esse incesto seguiu-se um período de caos, durante o qual muitos animais e demônios apareceram e puseram em risco a própria vida do mundo. Contudo, o criador restabeleceu a ordem proibindo o incesto; assim, ele determinou a primeira e mais importante regra sócio-ética.106

De acordo com os desanas, a alma é um elemento luminoso que possui luz própria, concedida pelo Sol por ocasião do nascimento de cada ser humano. Quando uma alma é ameaçada por forças mágicas, três tipos de luzes solares são invocadas, a fim de transmitir-lhe novas energias. A segunda dessas luzes é branca e está associada aos poderes seminais do Sol. A luminosidade interna do Sol é visível somente aos iniciados, ou seja, aos xamãs (paye) e aos sacerdotes (kumú).107

A alma de um payé é comparável a um fogo cuja luz penetra na escuridão e torna tudo visível; é imaginada como uma chama que emite uma poderosa luz dourada, semelhante àquela do Sol. Um payé não tem nenhum poder sem o conhecimento que lhe é concedido pela luz, porque "ele é parte da luz do Sol". Da mesma forma que a luz solar, a luz da alma do xamã é amarelo-dourada; em outras palavras, ela "representa as virtudes fertilizantes do Sol".108 Todo payé usa, suspenso ao pescoço, um cilindro feito de quartzo amarelo ou branco, chamado "o falo do Sol". Além disso, o quartzo ou o cristal representa o semen virile.109 Considera-se o sacerdote (kumú) mais elevado que o payé porque é uma personagem mais luminosa. Ele emite uma grande quantidade de luz interior, uma chama brilhante — invisível aos não iniciados -- com a qual ele tem o poder de ler os pensamentos alheios.110

Dessa maneira, para os desanas (e isso é válido para todas as tribos tucano da área Vaupés), o Sol-Pai representa não apenas um poderoso deus criador, mas também a fons et o rigo de tudo o que é sagrado no universo. Em conseqüência, há' uma íntima conexão entrç luz solar, criatividade, santidade e sexo. Todas as idéias, personagens e atividades irtrplicam também numa significação sexual. A razão desse pansexualismo hierofânico deve ser buscada na identificação da luz e do calor solar com origem e perpetuação da vida cósmica e humana. O Sol-Pai está em todas as coisas existentes: tanto sua vida cósmica quanto sua atividade espiritual são uma conseqüência de sua plenitude ontológica. Ele cria através da emanação, e esse tipo de cosmogonia e teogonia é também o modelo exemplar para a própria atividade espiritual do homem. O Sol-Pai permanece invisível, embora a luz solar seja a fonte da vida e da sabedoria; da mesma forma, a luz interior do sacerdote e do xamã não pode ser vista, mas seus efeitos a tornam perceptível.

Visto que se concebe a luz solar como um semen virile divino, procriador, compreende-se, então, a razão por que se comparam as visões extáticas iridescentes provocadas pela planta alucinogênica yagé com o ato sexual. Os tucanos dizem que, durante a relação sexual, o homem é "sufocado" e "tem visões"111 De acordo com um mito, a Mulher yagé foi fecundada pelos

olhos. Com efeito, é bastante co-nhecida entre os tucanos a equivalência olhos =vagina. O verbo "fertilizar" vem das raízes de "ver" e "depositar".112

Três a quatro vezes por ano realiza-se a cerimônia em que se bebe yagé. A época é escolhida pelo sacerdote (kumú), a quem cabe anunciar, numa festa ou reunião, que o yagé deverá ser tomado. Somente homens mais velhos que trinta anos podem participar da cerimônia. As mulheres apenas presenciam e encorajam os homens com suas canções 113 e zombam quando um dos homens mais jovens, vencido pela náusea, abandona apressadamente a choça. O mito de origem desse culto nos conta que a Mulher yagé sobrenatural deu à luz uma criança que tinha "a forma da luz: ela era, ao mesmo tempo, humana e Luz; era yagé".114

Antes e durante a cerimônia em que se bebe o yagé, é costume recitar-se o mito cosmogônico e as genealogias tribais míticas. O sacerdote tem a função mais importante na cerimônia, porque é ele quem explica aos participantes as visões que eles experimentam. No começo, o participante sente-se envolvido por fortes rajadas de vento: o kumú lhe explica que ele está ascendendo à Via Láctea. Depois, o participante desce ao Axpikon-dia, o paraíso subterrâneo, e, à medida que desce, vê luzes cada vez mais fortes, até parecer estar envolto por uma chuva de raios luminosos. A segunda fase começa com a chegada a esse paraíso subterrâneo, quando ele percebe formas múltiplas de cores diferentes e o kumú lhe explica que se trata de vários seres divinos e da filha do Sol.

O ato de se tomar yagé é expresso por um verbo que significa "beber e ver" e é interpretado como um regressus ao ventre cósmico, Qu seja, ao momento primordial em que o Sol-Pai começou a criação; de fato, as visões recapitulam a teogonia e a cosmogonia; os participantes vêem a maneira como o Sol-Pai criou os Seres divinos, o mundo, o homem, e como a cultura tribal, as instituições sociais e as normas éticas foram constituídas. O objetivo da cerimônia yagé é fortalecer o sentimento religioso; com efeito, o participante pode ver que a teogonia e a cosmogonia tribal são verdadeiras. Além disso, as visões permitem um encontro pessoal com os seres sobrenaturais, um encontro que é interpretado em termos sexuais. Um nativo, educado por-missionários, explica: "O ato de se tomar yagé equivale a um coito espiritual; é a comunhão espiritual, como chamam os padres".115 Por outro lado, diz-se -que aquele que toma yagé "morre", porque a volta ao ventre cósmico equivale à morte.116

Esta não é a ocasião apropriada para discutirmos as relações entre as experiências alucinatórias e a teologia e a mitologia dos tucanos.117 O sacerdote (kumú),aquele que transmite o significado tradicional das visões às gerações mais jovens,tem uma função extremamente importante. Contudo,a

base de todo o sistema religioso é o teologúmeno do Sol-Pai 118 e, como conseqüência, a origem comum atribuída à luz, ao espírito e ao sêmen. Se tudo quanto existe, vive e procria é umaemanação do Sole a espiritualidade (inteligência, sabedoria, clarividência) tem, em si, elementos da luz solar, segue-se que todo ato religioso tem um significado ao mesmo tempo "seminal" e "visionário". As conotações sexuais das experiências de Iuz e das visões alucinatórias são conseqüências lógicas de uma teologia solar coerente. Cori efeito, apesar de seu simbolismo sexual predominante, a cerimônia de se beber yagé não tem um aspecto orgiástico. Valoriza-se a experiência alucinatória essencialmente por sua natureza extática e luminosa; sua significação erótica deriva da teologia solar, ou seja, do fato de que o Sol-Pai gerou tudo o que existe e que, conseqüentemente, a luz solar é "seminal".

O caso dos índios desanas ilustra admiravelmente como um tipo específico de religião solar pode interpretar as experiências de luz e integrar as visões alucinatórias em estruturas de um universo extático. Algumas das equivalências estabelecidas pelos desanas (por exemplo, luz = esperma) fazem-nos lembrar as formulações orientais e mediterrâneas. Este exemplo sul-americano, contudo, tem também o mérito de chamar nossa atenção para a pobreza de documentos referentes as áreas orientais e mediterrâneas. De fato, quando comparados com o conhecimento da teologia, da mitologia e do ritual dos desanas, mesmo os melhores textos tântricos e gnósticos parecem esboços aproximativos e incompletos. 119

Finalmente, o exemplo dos desanas mostra-nos em que sentido e grau as experiências extáticas, alucinatórias ou não, podem contribuir para o enriquecimento e reestruturação de um sistema religioso tradicional. Parece-nos que a série de equivalências luz-espirito-sêmen-deus, etc, permanece aberta; ou seja, as experiências fóticas originais básicas são suscetíveis de refonnulação quanto ao significado. Além do mais, cremos também que as experiências de fotismos não podem ser atribuídas a um único agente; cito, entre outros, o extremo ascetismo, o ato sexual, as práticas de ioga ou outras do tipo contemplativo; as explosões fóticas espontâneas; as técnicas heróicas e busca do "calor místico"; a meditação sistemática sobre o fogo, a luz solar e a criatividade; as visões extáticas e sob efeito de alucinógenos. Afinal, o que importa é o significado religioso que se atribua às experiências de luz interior. Em outras palavras, não devemos buscar a "origem" dos fotismos de significação religiosa em "causas naturais" de fosfenos induzidos ou espontâneos. Podemos afirmar isto pela simples razão de que, conforme estudos recentes têm comprovado,120 (1) fosfenos de formas e cores diferentes são conhecidos em todo o mundo e (2) esses fosfenos podem ser

induzidos por vários meios, desde a simples pressão sobre as pálpebras até as técnicas mais refinadas de meuitação. O que interessa a um historiador de religiões e, na realidade, a um historiador tout court, são as inumeráveis valorizações das experiências de luz, ou seja, a criatividade da mente humana.

NOTAS

1 Trabalho publicado pela primeira vez em History of Religions, 11 (1): 1-30, Aug. 1971. Nas notas, acrescentei alguma informação bibliográfica recente.

2 SIGNIFICATIONS de la "Lumière Intérieure". Eranos-Jahrbuch, 25: 189242, 1957. Artigo reeditado com observações adicionais em Mephistopheles et l'Androgyne. Paris, 1962. p. 17-94, doravante referido como M & A. Cf. também a tradução inglesa, Mephistopheles and the Androgyne. Nova Iorque, 1965. p. 19-77. reed. em 1969 como um Harper Torchbook, como título de The Two and the One.

3 M&A. p. 93-94; p. 76-77 na tradução inglesa, ligeiramente modificada.

4 Não discutirei aqui os sistemas mais amplos nos quais essas séries de equivalências foram integradas, por exemplo, as construções binárias primitivas e certamente indo-iranianas, de opostos como masculino e feminino ou como a luz criadora ("sopro", "inteligência") e as águas escuras e caóticas primordiais, ou ainda as concepções cosmológicas védicas e bramânicas relacionadas com Agni e Soma. As séries de equivalências que investigaremos no momento resultam de experiências espirituais específicas e de sistematizações teoréticas que foram finalmente organizadas numa nova morfologia.

5 Ver também RIG Veda X. 82. 5-6; ATHARVA Veda X. 7. 28. Posteriormente, o mito cosmogônico fala de um ovo dourado.

6 JAIMINIYA upanisad brahmana III. 10.4-5.

7 TAITTIRIYA samhita VII. 1. 1. 1; SATAPATHA brahmana VIII. 7. 1. 16.

8 A. Coomaraswamy equaciona corretamente tisthan com instans; cf. "Spiritual paternity" and the "Puppet-Complex". Psychiatry, 8: 25-35, esp. 26, Aug. 1954.

9 BRHADARANYAKA up. III. 7. 23; cf. III. 9. 28.

10 Cf. Também KAUSITAKI brahmana up. I. 6: "Sou gerado como o sémen para a esposa, como a luz do ano, como o eu (atman) de cada ser humano." Para outros textos hindus, desde o Upanixade até o Ramanuja, descrevendo Brahman como luz pura, ver GONDA, J. The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963. p. 270 ss.

11 Sobre a fecundação pelo sol, ver HARTLAND, E. S. Primitive Paternity. Londres, 1910. 2 v. v. 1, p. 25 ss., 89 ss. A significação desse modelo mitológico é corroborada por sua integração e revalorização na iconografia cristã. Em um grande número de ícones bizantinos e greco-ortodoxos, assim

como em algumas famosas natividades ocidentais, um raio de luz se estende diretamente do sol à Virgem.

12 Os documentos mais importantes são citados e reproduzidos por GOODENOUGH, Erwin. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Nova Iorque, 1956. 13 v. v. 5, p. 16 ss. e figs. 154 ss.

13 DIGHANIKAYA XIX. 15. [Dialogues of the Buddha. Trad. T. W. Rhys Davids. v. 2, p. 264.,

14 AKARANGA Sutra II. 15. 7. (=JAINA Sutras. pt. 1. Trad. Hermann Jacobi. In: SACRED Books of the East. Oxford, 1884, 50 v. v. 22, p. 191.) A explicação dada após o Sutra, segundo a qual a luz se originava de "divindades ascendentes e descendentes", é uma racionalização escolástica de um tema arcaico e pan-indiano. O Kalpa Sutra, 97, de Bhadrabahu (ibidem, p. 251) simplesmente reproduz o texto de Akaranga Sutra.

15 LALITAVISTARA, I. p. 3, citado e discutido por COOMARASWAMY, A. Lila. Journal of the American Oriental Society: 98-101, esp. 100, 1941. Ver também SENART, E. Essai sur la Légende du Bouddha. 2 ed. Paris, 1882. p. 126 ss., 149, etc. Não importa se, em tais textos, usnisa já tem o significado (conforme havia suposto Coomaraswamy) de "protuberância craniana" ou ainda quer dizer "turbante"; KRISHAN, Y. The Hair on the Buddha's head and usnisa. East and West, 16 (3-4): 275-89, Sept.-Dec. 1966. O autor chegou à conclusão de que "o significado literal da palavra usnisa é uma cabeça usando um gorro ou turbante ou apenas o topo do turbante". Contudo, conforme observa Coomaraswamy, "nos dois casos, é do topo da cabeça que procede a luz".

16 Cf. SENART, E. Bouddha. p. 127 ss.; GONDA. Vision of the Vedic Poets. p. 268 ss. Ver também LAMOTTE, Etienne. Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna. Louvain, 1944. 2 v. v. 1. p. 431 ss.; 527 ss. et passim.

17 KERN, H. Histoire du Bouddhisme dans Uncle. Paris, 1901-3. 2 v. v.1, p. 69.

18 Ibidem, v. 2, p. 295.

19 GONDA. Vision of the Vedic Poets. p. 274 ss.

20 Ver LAMOTTE, Etienne. L'Enseignement de Vimalakirti [Vimalakirti-nirdesa] Trad. e com. Louvain, 1962. p. 53. Ver também RUEGG, D. S. La Théoriedu Tathagatagarbha et du Gotra: Etudes sur la Sotériologie et la Gnoséologie du bouddhisme. Paris, 1969. p. 409-57. ("La Luminosité naturelle de la pensée"); TUCCI, G. & HEISSING, W. Les Religions du Tibet et de la Mongolie. Paris, 1973. p. 110 ss., 125 ss.

21 LANKAVATARA. p. 77-78; LAMOTTE, E. L'Enseignement de Vimalakirti. p. 55.

22 Na teoria "pensamento não-pensamento" (cittam acittam) do Prajnaparamita, ainda se afirma a natureza luminosa do pensamento; cf. LAMOTTE, E. L 'Enseignement de Vimalakirti. p.58. Ver também CONZE, E. Buddhism and Gnosis. In: BIANCHI, Ugo, ed. The Origins of Gnosticism.

Leidein, 1967. p. 651-67, esp. 654, citando TUCCI, G. Tibetan Painted Scrolls. Roma, 1949. 3 v. v. 1, p. 211: "Para a escola mahayana, a essência íntima do ser humano é `a natureza divina em si, a luz mais pura, boddhicittam prakrtiprabhasvaram' ". Sobre a experiência e o significado da "Luz Irradiante" no budismo tibetano, ver GUENTHER, Herbert V. The Life and Teaching of Naropa. Oxford, 1963. p. 69-72 (texto); p. 188-97 (comentário do tradutor).

23 Não farei novamente referência às informações sobre a China que já discuti em M & A. p. 52-58 (tradução inglesa, p. 4549). É particularmente interessante o processo taoísta de absorção dos cinco sopros coloridos, que são visualizados como se viessem dos quatro pontos cardeais e do centro, ou seja, de todo o universo. Essa concepção é primitiva (cf., inter alia, GRANET, M. La Pensée Chinoise. Paris, 1934. p. 151 ss., 342 ss. etc; KifiSTER, H. Symbolik des Chinesischen Universismus. Stuttgart, 1958. p. 50 ss.) e deve-se ter isso em mente quando da pesquisa do problema das influências iranianas, ou seja, maniqueístas, sobre o neo-taoísmo (cf. adiante, p. 113). Não menos importantes são as técnicas neo-taoístas descritas em The Secret of the Golden Flower, especialmente a circulação da luz interior dentro do corpo e a produção da "semente verdadeira", que finalmente é transformada em um embrião. (M & A, p. 56-7; tradução inglesa, p. 46-8). Cf. também HENTZE, C. Lichtsymbolik and die Bedeutung von Auge and Sehen in altesten China. Studium Generale, 13: 333-51, 1960.

24 STEIN, R. A. Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient. Arts Asidtiques, 4: 180, 1957.

25 STEIN, R. A. La Civilisation tibétaine. Paris, 1962. p. 205-6.

26 Por esse motivo, o lama arranca alguns cabelos exatamente sobre a sutura sagital; cf. EVANS-WENTZ, W. Y. The Tibetan Book of the Dead. 3 ed. Londres, 1960. p. 18. Sobre brahmarandhra, ver ELIADE, M. Yoga: immortality and freedom. Trad. Willard R. Trask. Nova Iorque, 1958. p. 234, 237 e 243 ss.

27 STEIN, R. A. Architecture et pensée religieuse. p. 184; . La Civilisation tibétaine. p. 189 ss. Cf. ELIADE, M. "Briser le Toit de la Maison": Symbolisme Architectonique et Physiologie Subtile. In: URBACH, E. E.; WERBLOWSKY, R. J. Zwi & WIRSZUBSKI, C., eds. Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholem. Jerusalém, 1967. p. 131-39

28 M & A. p. 4849; na tradução inglesa, p. 41-43. De acordo com um monge tibetano, no começo, a procriação humana dava-se da seguinte maneira: a luz que emanava do corpo do homem penetrava, iluminava e fecundava o útero da mulher. O instinto sexual era satisfeito apenas pela visão. Porém, os homens degeneraram e começaram a se tocar uns aos outros e finalmente descobriram a união sexual. Cf. HERMANNS, M. Mythen and Mysterien, Magie and Religion der Tibeter. Colônia, 1956. p. 16. Ver M & A. p. 48, n. 50; na tradução inglesa, p. 42, n. 2, para outras referências bibliográficas. Cf. TUCCI, G. Tibetan Painted Scrolls. v. 2, p. 711, 730-31. De acordo com algumas tradições judeu-cristãs e gnósticas, após seu "pecado"

(isto é, a união sexual), Adão perdeu sua luz original; cf. MURMELSTEIN, B. Adam: Ein Beitrag zur messiaslehre. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 35: 242-75, esp. 255, n. 3 (informação bibliográfica), 1928; PREUSCHEN, E. Die apocryphen gnostischen Adamschriften: Aus dem armenischen übersetzt and untersucht. In: . Festgruss Bernhard Stade. Giessen, 1900. p. 165-252, esp. 176, 187, 190, 205.

29 Sobre os problemas das influências iranianas no Tibete, ver STEIN, R. A. Recherches sur L'Epopee et le barde au Tibet. Paris, 1959. p. 390-1; SIERKSMA, F. Rtsodpa: the Monacal Disputations in Tibet. Indo-Iranian Journal, 8: 130-52, esp. 146 ss., 1964; HERMANNS, Matthias. Das National-Epos der Tibeter, gLing Konig Ge sar. Regensburg, 1965. p. 63 ss., 71 ss. Em sua obra monumental, Tibetan Painted Scrolls, G. Tucci discutiu as influências zurvanitas, maniqueístas e gnósticas no budismo da Ásia Central, no Bon-pa tibetano e no tantrismo indo-tibetano; cf. TUCCI. 1: 711, 730 ss. Ver adiante, p. 111.

30 Ver ELIADE, M. Yoga: Immortality and Freedom. p. 259 ss. Há, contudo, exceções; cf. BHARATI, Agehananda. The Tantric Tradition. Londres, 1965. p. 265 ss.; LESSING, Ferdinand D. & WAYMAN, Alex. Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras. The Hague, 1968. p. 319.

31 TUCCI. Some Glosses upon the Guhyasamaja. Mélanges chinois et bouddhiques, 3: 339-53, 935.

32 Ver p. 97 e n. 15-22.

33 TUCCI. Some Glosses upon the Guhyasamaja. Mélanges Chinois et bouddhiques, 3: 344; M & A. p. 45-47; p. 4041, na tradução inglesa.

34 TUCCI, op. cit., p. 349-50; - . Tibetan Painted Scrolls. v. 1, p. 210 ss. Tucci crê que "mesmo a identificação da luz com o conhecimento místico nos faz lembrar da gnosis luminosa dos maniqueus" (Some Glosses. p. 350). Contudo, nós já vimos que tal identificação é mais antiga e pode pertencer a uma tradição indo-iraniana (ver p. 113 s.). Por outro lado, Tucci salienta a semelhança entre a divisão do povo em três classes,tanto para a escola Mahayana quanto para os gnósticos; cf. JNANAMUKTAVALI, commemorative volume in Honour of J. Nobel. Nova Deli, 1959. p. 226. E. Conze concorda com Tucci que a divisão tripartida denota uma influência gnóstica (ver seu Buddhism and Gnosis. p. 655).

35 ELIADE, M. Yoga: Immortality and Freedom. p. 254 ss.

36 CONZE. Buddhism and Gnosis. p. 657. O autor nos lembra que, alguns séculos antes dos tantras, Sophia havia sido descrita em algumas pesquisas hebraicas como "apropriada para a prática sexual" (citando RINGGREN, H. Word and Wisdom. Uppsala, 1947. p. 119); posteriormente, "o gnóstico Simon chamou sua mulher Helene, uma prostituta que ele havia encontrado num bordel em Tiro, pelos nomes de `Sophia' (= prajna) ou `Ennoia' (= vidya)".

37 Ver M. & A. p. 42-45; p. 3740, na tradução inglesa.

38 Ver os exemplos citados em M. & A. p. 17-18, 79-90; na tradução inglesa, p. 19-20, 66-75, principalmente retirados de BUCKE, R. M. The Cosmic Consciousness. Filadélfia, 1901; JOHNSON, R. C. The Imprisoned Splendour. Nova Iorque, 1953; ALLEN, Warner. The Timeless Moment. Londres, 1946; WHITEMAN, J. H. M. The Mystical Life. Londres, 1961. (Originalmente uma série de artigos posteriormente publicados nessa obra.) Algumas experiências psicodélicas e místicas relevantes foram recentemente divulgadas por R. E. L. Masters e John Houston em The Varieties of Psychedelic Experience. Nova Iorque, 1967, que afirmam que apenas 6 dos seus 206 pacientes sofreram "experiências místicas" sob influência de drogas psicodélicas. "Em quase todos os casos, a experiência começa com uma sensação de dissolução do ego num ser sem limites físicos. Esse processe sempre se acompanha da experiência de estar o sujeito envolvido numa luz sobrenatural." (VARIETIES.p.307.) Uma mulher de 49 anos escreve: "Em torno de mim e passando por mim havia a Luz, cristais atomizados trilhões de vezes, brilhando com uma incandescência ofuscante. Fui transportada por essa Luz a um Ëxtase além de todos os êxtases." (Ibidem, p. 307-8.) Um engenheiro de cinqüenta e dois anos escreve sobre uma energia, nem quente nem fria "percebida como um fogo branco e radiante". (Ibidem, p. 309.) Uma outra paciente (uma "mulher bastante sensível e inteligente de quase sessenta anos", que havia estudado a literatura religiosa oriental por vinte e cinco anos, praticado meditações, conhecendo as experiências de Huxley sobre a mescalina, e tomando LSD em busca de semelhantes resultados) afirma: "Senti-me como uma luz difusa que se expandia numa coisa brilhante e trêmula até explodir numa chuva de raios ofuscantes — cada raio manifestando uma miríade de cores, dourado, púrpura, esmeralda, rubi — e cada raio carregado de uma corrente de energia — emitindo centelhas de luz — isso era o êxtase — ? ausência de identificação com o ego. Havia total ausência de sensação tempo-espaço. Unicamente a sensação de existir." (Ibidem, p. 310-11.)

39 BHARATI. The Tantric Tradition. p. 266 ss.

40 MASSON, J. L. & PATWARDHAN, M. V. Santarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969. p. 43. Citando o Tantraloka, verso 137, p. 97. Abhinava escreve que, durante o maithuna, "Eu não existo, nem mais ninguém". (Verso 64, p. 44.) De acordo com o comentário de Jayaratha, o ritual sexual é "revelar" ou "sugerir" atmananda. MASSON & PATWARDHAN. p. 40-41.)

41 A respeito dessas "linguagens secretas", ver ELIADE, M. Yoga: Immortality and Freedom. p. 249 ss.; BHARATI. The Tantric Tradition. p. 164 ss.; SNELLGROVE, D. L. The Hevajara Tantra. Londres, 1959. 2 v. v. 1, p. 22 ss.

42 Cakra: nó energético. N. T.

43 MASSON & PATWARDHAN. Santarasa. p. 42, n. 1. Contudo, Abhinava e Jayaratha "preocupam-se em salientar que o motivo desses rituais deve ser transcendente e não a luxúria ou a ganância". (Ibidem, n. 2.)

44 TANTRALOKA XXIX. estrofes 127-28. p. 92. Citadas por TUCCI, G. Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhara. East and West, 18 (34): 289-92, esp. 292, n. 15 e 16. Sept.-Dec. 1968.

45 Xaiva. Relativo, ou pertencente, ou consagrado ao deus Xiva, adorador ou seguidor de Xiva. Nome de uma das três grandes divisões do moderno hinduísmo. N. T.

46 TUCCI, op. cit., p. 292.

47 Kula quer dizer a Sakti, akula é Siva; o akulavira é um herói solitário; ele é tudo, "não é nem Siva nem Sakti, isto é, é mais que eles, é eles em um". (Ibidem, p. 290.)

48 Ibidem, p. 292, n. 18.

49 Ibidem, p. 292.

50 JNANASIDDHI, 15. Citado em ELIAPE, M. Yoga: Immortality and Freedom. p. 263.

51 Cf. ELIADE, M., op. cit., p. 93 ss.

52 Da tradução chinesa do Avatamsaka por Siksamanda, citada por LAMOTTE. L 'Enseigment de Vimalakirti. p. 36. (Minha tradução do texto de Lamotte.)

53 DENKART. 7. 2. p. 56 ss.; cf. MOLE, Marijan. Culte, Mythe et Cosmologie dans !Iran Ancien. Paris, 1963. p. 289.

54 ZATSPRAM 5. Trad. Molé. p. 284; DENKART 7. 2. 1 s. Ver também CORBIN, Henry. En Islam Iranien. Paris, 1972.4 v. v. 4, p. 319. (Por ocasião do nascimento do décimo-segundo Imam, sua mãe "resplendissait d'une lumière qui eblouissait les yeux".)

55 Ver os textos citados e discutidos em MOLE. Culte, Mythe, et Cosmologie daps l'Iran Ancien. p. 285 ss.

56 Gático. Relativo aos Gat(h)as, hinos, abrangendo 17 capítulos, integrantes do Yasna, a mais antiga parte do Avesta, exatamente aquela atribuída a Zaratustra. Avesta. Nome dado ao conjunto de livros sagrados dos antigos persas. N. T.

57 YAST X. 127; I. Gershevitch situa o hino na segunda parte do século V a.C.; ver seu The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959. p. 3; cf. GNOLI, G. Un particulare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo. Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 12: 95-128, esp. 99, 1962; DUCHESNE-GUILLEMIN, J. Le Xvarenah. Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Secione Linguistica. 5: 19-31, esp. ss., 1963.

58 Cf. GNOLI. Un particulare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo. p. 106. Sobre o xvarenah, ver também Lichtsymbolik in Alt-Iran. Antaios, 8:52849, 1967; ZAEHNER, R. C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. Londres, 1961. p. 150 ss.

59 Ver os textos citados em MOLE. Culte, Mythe, et Cosmologie. p. 437 ss.

60 Ver ibidem, p. 467. A possibilidade de influências mesopotãmicas sobre a concepção iraniana de soberania tem sido discutida recentemente por uma série de estudiosos. Ver inter alia, WIDENGREN, G. The Sacral Kingship of Iran. In: . La Regalità Sacra. Leiden, 1959. p. 245-57; . Die Religionem Irans. Stuttgart, 1965. p. 151 ss., 310 ss., 342 ss.; FRYE, R. N. The Charisma of Kingship in Ancient Iran. Iranica Antigua, 4:36-54, 1964; GONDA, J. Some Riddles Connected with Royal Titles in Ancient Iran. Cyrus Commemoration Volume, 1:2946, esp. 45., 1969; GNOLI, G. Política Religiosa e Concezione della Regalità Sotto i Sassanidi. In: . La Persiane! Medioevo. Roma, 1971, p. 1-27, esp. 20. Morfologicamente, xvarenah pode ser comparado ao melannu mesopotâmico, "o esplendor divino" que é também característico aos reis; cf. CASSIN, Elena. La Splendeur Divine. Paris, Haia, 1968. esp. p. 65 ss. ("le melannu et Ia fonction royale"). Sobre idéias semelhantes no Egito, Síria e Grécia. ver MENDENHALL, George E. The Tenth Generation: the origins of biblical tradition. Baltimore, Londres, 1973. p. 32 ss. A fonte provável de tais idéias parece ser a concepção antiga e universalmente difundida do brilho sobrenatural dos seres divinos e semidivinos. (Ver, inter alia, documentos variados como: Hymn to Apollo. p. 440 ss. Hymn to Demeter. p. 275 ss. e Bhagavad Cita Xl. p. 12 ss., etc. E igualmente provável que o conceito tradicional de "fortuna, sorte" se fundamente em crenças semelhantes àquela do xvarenah. Ver BOMBACI, Alessio. Qutlut Bolzun! Ural-altàische Jahrbücher, 36: 284-91, 1965; 37: 1343, 1966; esp. 36: 22 ss.

61 ZATSPRAN. Trad. Molé. Culte, Mythe et Cosmologie. p. 98; ver também p. 475.

62 DENKART. p. 347. (Trad. e ed. R. C. Zaehner. Zurvan. Oxford, 1955. p. 359-71); Cf. MOLE., op. cit., p. 436. Ver outras referências em GNOLI. Un Particulare Aspetto del Simbolismo delle Luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo. p. 103.

63 Ver DUSCHESNE-GUILLEMIN. Le Xvarenah. p. 26.

64 Em 1943, contudo, H. W. Bailey, em sua obra de grande erudição,Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books. (Oxford, 1943), propôs uma outra etimologia: "as boas coisas da vida". A interpretação de Bailey, contudo, foi convincentemente refutada por Duchesne-Guillemin (Le Xvarenah. p. 20 ss.) e por Gnoli (Un Particulare Aspetto ... p. 98)

65 Ver os textos citados por GNOLI, op. cit., p. 100-102.

66 Para as referências mais importantes, ver ibidem, p. 102.

67 Ver ELIADE, M. Traité d'Histoire des Religions. Paris, 1949. p. 173 ss.; GNOLI. Lichtsymbolik. p. 539 ss.; . Un Particulare Aspetto del Simbolismo della Luce net Mazdeismo e nel Manicheismo. p. 102.

68 Cf. DENKART. p. 347. (Trad. Zaehner. Zurvan. p. 369-71.); GNOLI. Un Particulare Aspetto del Simbolismo della Luce nel Mazdeismo e net Manicheismo. p. 103.

69 ZAEHNER, ed. Zurvan. p. 282-83; GNOLI, op. cit. p. 110-11. "Ritorna dunque ancora una volta la concezione germinate delle luce e del fuoco come strumento e forma dentro cui la creazione a poco a poco si articola, sostanza, infine, dello spermo umano ed animale, che, unica cosa di tutto it creato non procede della goccia di acqua primordiale." p. 111.

70 GNOLI, op. cit., p. 121.

71 Todos os fatos importantes e uma bibliografia exaustiva até 1949 podem ser encontrados em PUECH, H.-Ch. Le Manichéisme. Paris, 1949; ver também WIDENGREN, Geo. Mani and Manichaeism. Londres, 1965. (Ed. alemã original, 1961); sobre uma história da interpretação erudita ocidental do maniqueísmo, desde o começo do século XIX, ver MANSELLI, R. L eresia del male. Nápoles, 1963. p. 10-27.

72 Mandeus. Adeptos de uma seita gnóstica da Mesopotâmia, existente até hoje na região de Basra e Kut. O seu nome aramaico, manda, corresponde ao grego gnostikoi (gnóstico). Em Sua forma atual, o mandeísmo data do século IV d.C., pois os escritos mandeus polemizam contra o Concílio de Nicéia (325); mas a seita é antiga, provavelmente anterior ao Cristianismo. N.T.

73 Ver CUMONT, F. Recherches sur le Manichéisme: I. La Cosmogonie Manichéene d'après Theodore bar Khôni. Bruxelas, 1968. esp. La Seduction des Archontes, p. 54-68; BOUSSET, W. Hauptprobleme der Gnosis. Gottingen, 1907. p. 76 s.; PUECH, op. cit., p. 79 s. e 173 s., n. 324 s.

74 Ver PUECH, op. cit., p. 88.

75 Ver, inter alia, WIDENGREN. Mani and Manichaeism. p. 44 s., 54 s., 60 s.;. Die Religionen Trans. Stuttgart, 1965. p. 299 s.

76 GNOLI. Lo Stato di 'maga'. Annali dell'stituto Orientate di Napoli, 15:10517,1965.

(Infelismente faltaram as Notas finais)